语/言/与/认/知/译/丛

RADICAL NATURE: THE SOUL OF MATTER

彻底的自然：物质的灵魂

〔美〕克里斯蒂安·德昆西 著
李恒威 董达 译

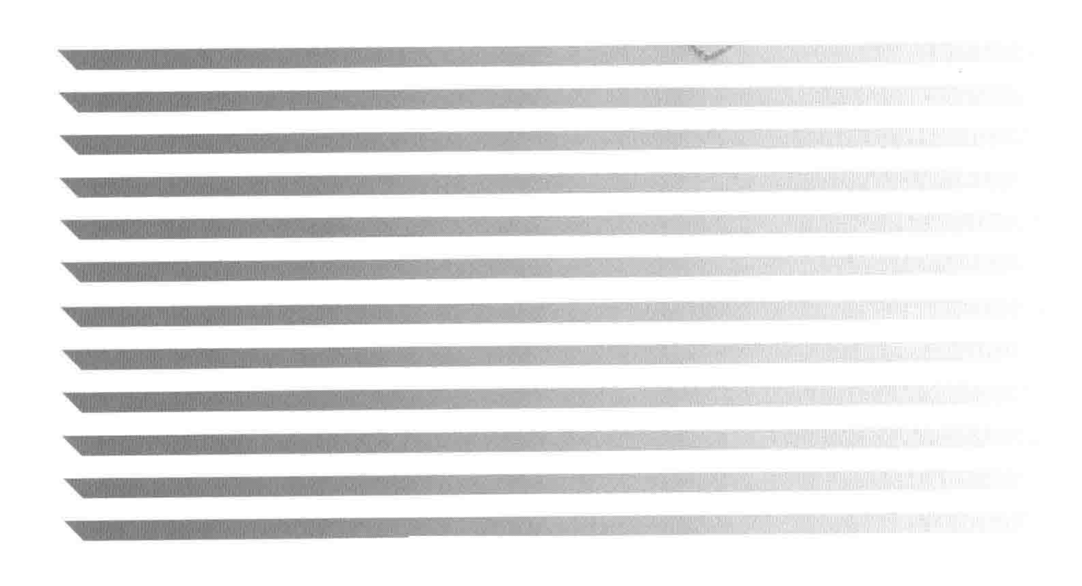


语/言/与/认/知/译/丛　　黄华新　盛晓明　主编

RADICAL NATURE : THE SOUL OF MATTER

彻底的自然：物质的灵魂

◎〔美〕克里斯蒂安·德昆西　著
李恒威　董　达　译



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

彻底的自然:物质的灵魂 / (美)德昆西著;李恒威,
董达译. —杭州:浙江大学出版社,2015.9
书名原文:Radical Nature: The Soul of Matter
ISBN 978-7-308-14965-5

Ⅰ. ①彻… Ⅱ. ①德… ②李… ③董… Ⅲ. ①物质—
研究 Ⅳ. ①B021

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 177053 号

浙江省版权局著作权合同登记图字:11—2015—187 号
Radical Nature: The Soul of Matter
By Christian de Quincey

彻底的自然:物质的灵魂
Radical Nature: The Soul of Matter
[美]克里斯蒂安·德昆西 著
李恒威 董 达 译

责任编辑 田 华
责任校对 於国娟 杨利军
封面设计 刘依群
出版发行 浙江大学出版社
(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)
(网址:http://www.zjupress.com)
排 版 杭州中大图文设计有限公司
印 刷 杭州日报报业集团盛元印务有限公司
开 本 710mm×1000mm 1/16
印 张 18.5
字 数 330 千
版 印 次 2015 年 9 月第 1 版 2015 年 9 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-308-14965-5
定 价 60.00 元

推荐语

《彻底的自然》揭露了人类思想史上的这个最大骗局——物质和自然是死的、无心智的、无感受的，与我们自身相分离。相较于这个空洞、让人沮丧的旧观点，德昆西则赋予了我们一幅富有希望和意义的图景。

——拉里·多西(Larry Dossey)

Healing Beyond the Body 和 *Reinventing Medicine* 的作者

《彻底的自然》是一本独一无二的著作，它直达任何意识科学所面临挑战的核心，对意识研究感兴趣的人而言，它是一本必备读物。

——彼得·罗素(Peter Russell)

The Global Brain 和 *From Science to God* 的作者

克里斯蒂安·德昆西在这本易于理解的开创性著作中阐释了意识的一个宇宙意义。他的著作熠熠生辉，思想令人激赏。

——沙琳·斯普雷纳克(Charlene Spretnak)

States of Grace 的作者

《彻底的自然》是对嵌入我们文化和意识中的、无处不在的二元论的一次有力矫正。德昆西清晰阐述了另一种认识和理解世界的非凡方式，它重整了我们的宇宙。这些悉心研究和发人深省的探索是弥合精神与物质之间裂隙的哲学路线图。

——苏西·加布立克(Suzi Gablik)

Conversations Before the End of Time 的作者

克里斯蒂安·德昆西非常难得:他精熟分析哲学,同时又具有"新世纪"(New Age)的精神。如何从内部来批判物质论立场——他在这一点上无人能及。我非常喜欢读《彻底的自然》。如果有什么能够震撼时下科学对无心物质的自鸣得意,那么它就可以。

——尼古拉斯·汉弗莱(Nicholas Humphrey)
A History of the Mind 和 *Leaps of Faith* 的作者

世界的原住民(无论在哪里原封不动地发现他们)知道意识"一路向下"。他们会在知觉上直接地感知这一点,就如我们感知一个笑话里的幽默一样。因此,相比于"发现了"美洲大陆,我们"发现"的东西没什么了不起。不管怎样,克里斯蒂安·德昆西为我们这些(对此概念是陌生的)迟来者提供了一个重新发现它的欣然可及的基础。

——丹尼尔·奎恩(Daniel Quinn)
Ishmael 的作者

一部杰出的、十分必要的著作,德昆西创作了一部意义深远的著作,它在理智上令人满足,在精神上令人鼓舞。

——约瑟夫·普拉布(Joseph Prabhu)
加州州立大学哲学教授

《彻底的自然》是一部严肃的哲学—科学论著,它处理了各个时代最重大的哲学议题,并加以阐明。惰性的和"死的"物质的概念确实是漫长思想史中的一个例外,然而它在现代人的观念中却被等同于自明的真理。德昆西论证表明这是一次偏离正轨——宇宙比标准物质论的科学设想要远为复杂、有活力以及"有趣"。是时候回到在自然中存在意识的这个观点了,如德昆西所言,"一路向下"这一长青见解的再发现既为我们的个体存在提供了新鲜意义,也为我们对自然态度的改变——从攫取到参与——增添了新动力。

——欧文·拉斯洛(Ervin Laszlo)
WorldShift 2012 和 *Science and the Akashic Field* 的作者

这是理解人性在存在共同体中位置的一次突破。德昆西将深度的哲学技能与对我们历史富有同情的理解熔于一炉。他绘制了一幅世界图像,它完全符合心智在宇宙中作用的最新科学发现。

——克里斯·克拉克(Chris Clarke)
理论物理学家,南安普顿大学

“语言与认知译丛”总序

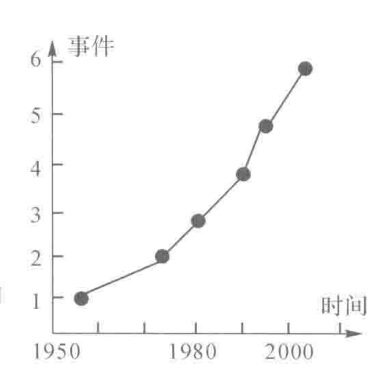
人类的心智(mind)和行为也许是宇宙间最顶端、最复杂也是最奇异的现象了,但人类只有通过自身的心智和行为才能认识和理解自己。无怪乎美国著名的认知神经科学家达玛西奥(A. Damasio)在研究意识时发出这样的感叹:“还有什么比知道如何知道更困难的事情呢? 正因为我们有意识,才使我们能够,甚至不可避免地要对意识提出疑问,还有什么比认识到这一点更让人惊异和迷乱的呢?”“知道如何知道”——这正是认知科学的根本任务,而且也是促使其从哲学认识论中萌芽并最终在当代的哲学一科学研究中枝繁叶茂的根本动力。

认知研究已成为当前世界大国国家科技战略特别关注的领域之一。一个日益普遍的看法是:对心智的科学认识将在人类认识自身、科学技术、医学发展、经济增长、社会安全、人类幸福和生活品质的提高等人类和国家利益方面产生革命性的影响! 世界众多一流大学或相应机构都在这个领域进行着你追我赶的研究,力图率先取得原创性的成果;加强和促进认知科学的发展同样符合我国的国家科技战略目标。《国家中长期科学和技术发展规划纲要(2006—2020年)》将“脑科学和认知科学”列为8个基础前沿研究领域之一,而且加快了对认知科学的资助和研究机构的规划部署。自“985工程”一期和二期实施以来,相继有一些高等院校和科研院所建立了以认知研究为重点的研究机构。浙江大学语言与认知研究中心(CSLC)就是“985工程”二期面向认知研究的人文社会科学与自然科学兼容的哲学社会科学创新基地之一。

认知科学有“一个长的过去,但只有一个相对短的历史”。也许正因为其历史短暂,其发展态势就显得尤为迅捷。自20世纪50年代“认知革命”发

生以来，认知科学一直处于高速发展的阶段。图中列出的一些重要的学术事件清楚地展示了这一点。面对这种情势，CSLC 自项目启动伊始就怀有强烈的紧迫感。然而另一方面，当前认知科学的研究局面斑驳陆离，这是历史上任何一个学科在其发展中都不曾有过的。至今认知科学还没有一个公认的统一的学科边界，还处在统一范式形成的前夜：研究的基本观念、维度、问题域和方法都复杂多样。为了在这个驳杂的局面中明确定位，形成特色，我们认为必须对当前认知研究的格局和趋势有一个较为全面的认识，从而根据自己的优势，在权衡慎思后提出自己的问题并开展深度研究，为推动认知科学在我国的发展尽自己的职责。基于这个考量，CSLC 决定选译一些认知研究著作，作为系列丛书连续出版。对选译的著作，CSLC 的设想非常简明：(1)根据 CSLC 文理兼容、偏向哲学社会科学的研究特色，选译著作应有很强的思想性；(2)这些著作的思想观念不求经典，但却是开拓新研究方向，融合新研究方法的创始之作。此动议萌生之时，CSLC 就开始着手选题和组织翻译，历时两年余，“语言与认知译丛”首批作品开始陆续奉献于读者面前。译事辛苦，尽管各书译者都勤勤恳恳，几易其稿，但不足乃至错讹之处可能仍难避免，诚恳期望学界同仁和广大读者朋友批评指正。在此成书之际，CSLC 尤其感谢浙江大学出版社的真情投入和热情支持。

1. “认知革命”(1956)
2. “认知科学期刊”(1977)
   Sloan 报告(1978)
   认知科学协会(1979)
3. “第二代认知科学”的兴起(20 世纪 80 年代)
4. 脑十年(1990—1999)
5. NBIC 和人类认知组计划(2000)
6. “心智十年”倡议(2007)



加速发展的认知科学

CSLC“语言与认知译丛”主编

黄华新　盛晓明

卷首格言

任何真理在获得公认前均经过三个阶段：起先它被嘲笑，然后它被反对，最后它被认为不证自明。

亚瑟·叔本华（Arthur Schopenauer）

没有什么本身缺乏生命和理性之物能够生成任何一个具有生命和理性之物；可是世界的确生成了具有生命和理性之物；所以世界本身并不缺乏生命和理性。

斯多亚的芝诺（Zeno the Stoic）
（前3世纪）

何以我必须进入那幽冥之地，超越理性的理解，允许对立面的一致，并且在不可能性迎面而立的地方寻觅真理。

库萨的尼古拉（Nicholas of Cuas）
（15世纪）

万物有灵。

泰勒斯（Thales）

序　言

“如果宇宙是死的，那么它不会讲述什么故事。而我们整个宏大的宇宙论不过是我们告诉自己理解我们在此存在的幻想和超级神话而已。但是如果宇宙不是死的呢？如果宇宙本身是一个故事呢？那意味着什么，而我们如何使它与我们的科学和哲学相契呢？” ix

我在本书探索了这样一个观念：宇宙，关于物质和能量的整个宇宙，是一个伟大的形而上学史诗的展开，是对自然本身的宏大叙述。自然充满冒险，物质直至其最深处都在感受(feels)。但这不是一本故事书，这是关于所有故事的形而上学基础的一次严肃的哲学探索——事实是宇宙包含叙事者：事实是意识存在。

《彻底的自然》是关于实在的本质、关于我们认识的方式(《彻底的认识》)以及关于探索认识本身的这个工具——即意识(《彻底的科学》)——的三部曲的第一部。它挑战了物质本质上作为“死的质料”(dead stuff)这个占统治地位的神话，这个神话令人不解地将心智和意识从身体和脑中排除出去。这个陈旧观点将心智从身体、将意识从物质以及将精神从自然中分裂出去，却试图让我们理解这样一个世界：其中，意识、灵魂和精神是实在的，物质/能量亦是实在的。

我在下文提出了一个为我们的时代急需的、崭新的(也是古老的)世界观，一个为我们的生活恢复一种神圣感的世界观，一个精神和意识在宇宙中找到自然之家的世界观。身为哲学家，我试图超越被我的许多同事认为是负责任的治学界限应遵循的条条框框。我不仅信任理性的天赋，也信任其他认识方式——尤其是身体自身感受的天生智慧。我打算讲述一个新的宇宙论故事，它试图治愈心智与身体、意识与物理世界之间的分离。 x

在哲学、科学、宇宙论以及心理学中，之前所有试图克服这一分离的尝试都失败了，它们忽视或否认物质根本的感知能力(sentience)和神圣感。我们的文化祛除了自然的神圣感——这深刻地影响了我们自己与世界(我们的身体、行星和宇宙环境)的关系。对精神治愈的需要——这是一个为我们的时代深切渴望的特征——只有在我们彻底改变我们对物质深层本性的理解和态度时才得以实现。

一旦我们认识到物质可以感受——感受到(tingles with)内在性，我们将认识到自然和宇宙自身本质上是有意义、有目的和有价值的。我们将明白宇宙不是“死的”。《彻底的自然》呈现了关于物质与心智关系的不同寻常的故事，一个关于哲学和科学寻找灵魂的故事。

哲学，即便在它面对最深刻的形而上学问题时，也无需变得晦涩、艰深或乏味。我钟爱这门学问，是因为在幼年时期我就感受到了语言和思想的诗意。哲学向我开启了通往新的可能性的大门，并燃起了我超越理性限制的想象力。

我想写这样一本书：在履行治学之严谨的同时，并不避开隐喻的诗意。一本激发读者感受思想力量的书，一本带你越过枯燥的抽象概念抵达纯粹可靠探索的书。尽管我尝试用最简单、最能引起共鸣的语言，不过读者还得准备做一些工作。从本书获益最多的将是合作的结果。当我们深掘到形而上学的基石，并碰到诸如意识和能量的意义的微妙之处时，我们进入了一些章节，在这些地方我们要慢下来甚至停下来把事情想清楚。如果你在一些时刻感到思想似乎过于深刻，我鼓励你停下来，不只是考虑和沉思你方才读到的，而且也让自己感受一下你的身体是如何对拓宽你的心智并超出其习惯的舒适区域的观念作出反应的。

这不是寻常的哲学之路。不过我相信，如果我们要摆脱那一层包裹着哲学使之变得沉重(但又常常让其他人陷入一切如常的(business-as-usual)恍惚中)的假定和抽象概念，那么像这样的事情就有必要发生。然而，在充满危机的时代，我们往往需要一个彻底的替代选择。

《彻底的自然》挑战了占统治地位的物质论范式，将内在的有感知能力的(sentient)物质概念一直追溯到西方哲学的最早时期，并表明它历经沧桑却完整连续地持存下来。事实上，我要指出，物质是死的观点在西方思想史上只是一次相对短暂的弯路——一次偏离正轨。基于一个溯及千年的哲学传统，如果我们打算应对心—身分离或发展一门关于意识的真正科学，那么《彻底的自然》是对物质之灵魂的再发现，它呼吁对物质是什么作一次彻底不同的理解。

本书探索了我们的思想中的一些最根深蒂固和备受珍视的观念——关于实在本性，以及在广阔以至无限的宇宙中作为一个活的、有感知能力的存在意味着什么。我一直试图提出的观念将启发你信任自己的深刻直觉，超越正统观念的条条框框，明白我们生活在一个充满感受和意义的世界，还有，宇宙终究是充盈着精神和意识的瑰伟造物。

三部曲之二《彻底的认识》揭示了现代哲学和科学的扭曲，它们把我们关于世界和我们自身的知识局限于感官识别或理性分析的东西上。感受、直觉以及对非感官实在的直接体验等其他认识方式同样有效，也需要得到鼓励、尊崇和发展。

第三部《彻底的科学》建立在头两部书的基础之上，探索了一门真正的意识科学如何可能——通过彻底改变我们对世界本性的理解以及扩展我们的认识方式，这样科学不再把自己限制在可计算和可测量的事物之上，从而通向更深、更高的“智慧之轴”(shafts of wisdom)，于此，僵死的机制被鲜活意义的生机(vitality)所取代。 xii

但首先，我们有一个问题……

中文版序言:自然自有其心智

心理学家威廉·詹姆斯(William James)在刚刚结束了一场关于实在本性的讲座后,一位身材娇小的老妇人走近他。"很抱歉,先生,"她说道,"我恐怕你全弄错了。世界事实上支撑在一只巨龟背上。"

作为一名绅士,这位令人尊敬的教授决定对这位女士幽默一下:"那么,请告诉我,是什么支撑着乌龟呢?"

老妇人不假思索地答道:"当然是另一只乌龟了。"

"然后是什么支撑着那只乌龟呢?"詹姆斯问道。他试着要让她明白自己的错误。对话这样进行了一两个回合后,最后这位娇小的老妇人似乎有些恼羞成怒地打断道:

"别白费口舌了,你这小子。一路向下都是乌龟。"

故事至少是这么说的。不论真假,"乌龟"事件揭示了我们关于实在本性共有的一个根本直觉:事物不可能无中生有。事物必定"一路向下"或者一路向后。即使大爆炸也必定有某个"引信"(当然,宗教说它是上帝)。

詹姆斯的那个讲座发生在20世纪初,但这个娇小的老妇人的观点至今依然颇为盛行。在现代版本中,乌龟被意识取代了。现在的问题不是什么支撑着世界,而是心智或意识从何处出现?在一个纯粹物理的宇宙中,心智的存在是一个深刻的难题。而如果我们相信标准科学观,那么心智完全是从无心的物质中出现的。但这究竟是如何发生的,仍然是一个彻头彻尾的谜。在《彻底的自然》中,我详细解释了:如果没有奇迹,那么这根本不可能发生。而奇迹在科学中没有立足之地。相反,我们最好的选择是重振老妇人的见解和主张:"意识一路向下"。心智一直存在于宇宙中。宇宙——这个自然世界——具有它自己的心智。

东方与西方的相遇

这本书被译成中文使我感到荣幸和欣喜,它现在要面向全新的读者。如果熟悉我著作的读者会知道,多年来我对中国思想一直怀有深刻的兴趣,并深受其影响。我第一次对中国古代智慧的接触是通过两本美妙的著作(英译本):老子的《道德经》以及更古老的《易经》,他们是由理查德·威廉(卫礼贤)(Richard Wilhelm)和卡里·F.贝恩斯(Cary F. Baynes)翻译的,并且附有卡尔·荣格(Carl Jung)写的卓越的序言。《易经》和荣格的见解让我对共时性和超理性的认识方式充满了惊异。不久之后,我还发现了《中国的科学和文明》(*Science and Civilization in China*),英国伟大的汉学家李约瑟(Joseph Needham)的七卷巨著。这本书让我了解了朱熹和其他理学家的著作,它还让我了解了阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学——他们二人对我自己的思想具有重要影响。

正如我之后在《彻底的自然》中写的,我尤其感兴趣的是古代中国"气"与"理"之间的关系,以及它们如何与怀特海过程哲学中物质与心智的互补性相关。怀特海的哲学见解,同理学和道家圣贤的智慧一道,启发我承认和赞美自然世界的智能。自我青少年起,我就是一个地地道道的道家信徒。我钟情于自然,从自然的森林、海洋、山峦、河流和沙漠中寻找日常的灵感。

多年来,我写这本书是因为,我震惊于我们人类对我们美丽星球所做的这些可怕的事情。自然处于危机之中,现在,我们需要一起为这些做点什么。

人与自然疏离。要理解我们疏离至何等程度,我们不妨想象一下,只使用自然地标(不循地图或街道标识),从另一个镇子找到回家的路,或者只是穿过镇子,你能对你身居其中的自然景观有多少感觉和理解呢?它们已经被建造的柏油路、混凝土和钢铁的环境阻塞甚至摧毁到何种程度呢?

这种疏离导致了各种各样的个体和社会问题——例如,人们感觉到同自己的身体和其他人割裂开了,感到常常无法将他们理性的头脑与情感和感受整合起来,感到常常变得(或者至少认为他们自己)无法适应社会。有多少人与他们的身体,与他们的工作,与他们的亲人,或者与陌生人和谐共处呢?千百万人竭力在似乎无意义的宇宙中寻找意义。

所以,我们要在哪里寻找答案——在科学、宗教还是哲学中?

不幸的是,现代科学和哲学恰恰是这个问题的一个主要根源:它们的基本故事或世界观是"物质论"——世界被认为是由"死的原子"组成的。在科学看来,人的意识是从死的、无感知能力的物质中"涌现"出来的。因此,自然本身没有任何内在的意义、价值或目的,因为它不具有意识。对科学来

说,自然中不存在精神。人因而与世界的余下部分是不同的:我们有智能,而自然哑然无语。由于自然的一次意外,我们才成为独特的。这就是现代科学的标准故事。

然而,当科学声称意识是复杂脑的产物,以及声称充满生机的自然的余下部分是无心的、无目的的、无感受的演化的产物时,科学也许犯了严重的错误。我们也许并不如此独特。

至于宗教,它们大多数许诺了来世的报答。它们没有教导我们在大自然(Nature)中寻找意义。上帝是超自然的、超越的,在世界之上,亦在世界之外。可是我们全都是有意识的存在,在此时此刻渴望意义。我们渴求现世的意义。想想有多少人在"9·11"灾难和之后发生的灾祸面前对上帝或祈祷表示怀疑?

对许多宗教形式而言,我们因神圣的旨意变得独特。上帝赋予我们灵魂,如此我们存活,并超越肉身不可避免的腐朽。人的意识、精神或灵魂,被认为是与物理的身体相分离的,因此通往意义和救赎之路要借助于对一个遥远、超越的上帝的祈祷。注意力被集中在别处,要么朝向天堂,要么朝向神父、拉比或毛拉。

但是神圣之路或许不是通过神父或教堂。在我的经验中,神圣是大自然中围绕着我们的一切——例如,在观察一次日落时,在同动物玩耍时,在穿越森林或海滩时,在海中游泳时,在攀登高山时,在种植花卉或蔬菜时,在我们的肺吸入新鲜空气时,在闻到肥沃滋养土壤的覆盖物时,在毕剥作响的秋叶中起舞时,在抚慰受伤的宠物时,在拥抱爱人时,或者在握住临终双亲的手时。我相信,通往上帝的最直接的道路就是触摸和感受地球和它的栖居者——在最平凡也最敬畏的日常生活事件中向精神的表达开放。我们生活的意义之路重新与大自然的世界联通——通过生机勃勃的参与或者冥想的宁静,仅仅是在场或倾听。而当我们如此而行时,我们听,我们感受,我们知晓:我们并不孤单,我们并非那么独一无二。

意识一路向下

在很多时候,主流科学和传统宗教均没有认识到人并非完全不同于自然的其余部分。两者均把物质和大自然的世界视为"哑然无语的"。两者均声称人类因某种原因是独特的,并且与自然相脱离,因为,它们认为,只有人类——或者至少具有脑和神经系统的造物——具有意识或灵魂。相反,我认为,意识一路向下。

我借此要表达的意思是什么呢?我的意思是,意识并不是由脑产生的。事实上,你要有心智甚至不需要一个脑。所有动物,所有植物,甚至细菌,皆

具有我们称作“心智”的东西。我是在说，任何类型的一切身体——一切物质——都具有意识，“一路向下”直到原子，之后到夸克，或者量子，或者存在于物理实在根源的无论任何东西。根据这个观点，自然的一切，所有身体——从原子到人——都感受到精神的火星。

但是这是一个不同寻常的观点（它被称作“泛心论”），它对身体与心智、物质与灵魂之间关系提供了一个彻底的、有争议的解释。确实，心智或意识的本性对科学和哲学而言依然是一个深刻的谜题。但是我相信，要成功治愈我们时代特有的心一身分裂则很大程度上取决于我们对物质本性理解的修成。

我现在提出的新的物质观是：物质感受，物质有感知能力，物质有体验，物质充满历险——通过漫长的、曲折的演化途径，它探索并引导自己的道路。从它自大爆炸后的首次出现——从第一个原子、分子以及细胞——到高贵荣耀的人类之脑，演化的伟大展开正是宇宙对自己讲述的故事。宇宙正在演出可以想象的最宏大的史诗剧作。真的，这是曾讲述过的最宏大的故事。而且我们只是叙事者之一。在宇宙的演化中，物质自己是最初的叙事者。

曾写过《以赛玛利》（*Ishmael*）的获奖小说家丹尼尔·奎恩（Daniel Quinn），曾说过，我们不只是讲述我们扮演的故事。换言之，我们经历我们的故事，而我们也因此改变这个世界。在《彻底的自然》中，我提出，我们所有的世界观、哲学、宇宙论、神话等等，不过是一些故事（尽管它们都有奇特的名字）。它们是一些我们具有的告诉我们自己我们是谁、我们如何存在以及我们将去何方的方式。我们向自己讲述这些宏大的故事，从而理解我们就在这里。但是我们不只是讲述了这些故事。我们经历它们，我们上演它们。

所以，今天，在我们生活的世界中，占统治地位的故事是科学的物质论，自然被认为是由“死的”质料、无生命的原子和分子组成。自然被认为是没有意识，没有感受，没有内在的价值、意义或目的的。所以我们对于自然的神圣性没有维系足够的尊重。我们掠夺、践踏并剥削它，而结果相当糟糕。当我们竭力从我们被告知是由冷漠的、无生命的、无心智的、无意义的质料构成的世界中来理解意义时，我们正在隐约地逼近生态危机、社会系统危机和我们个人生活的危机。在这样一个世界里，所有生命——包括人的生命和意识——只是一个偶然事件，一个意外。这个让人惊恐的故事会带来严厉的后果。

在这本书中，我给出了一个替代故事——一个关于宇宙和我们位于其

中位置的替代愿景——一个告诉我们意识至关重要并且物质是有意识的世界观。

如果你可以从这本书中仅仅带走一条讯息,那就是这个:自然是神圣的,自然的神圣是固有的。

如古代哲学家泰勒斯(Thales)所言"自然充满了神灵"。今天,我们或许称它充满了神,充满了精神,充满了意识。自然真实不虚地携带着世界的智慧,是其一切形式之间关系的一个交响曲。自然从未间断地向我们"言说",感受并回应我们的故事。仅仅是与围绕我们的世界一起有节奏地呼吸就是一种有力的祈祷形式。我们可以敞开心扉,并向"微小事物之神"祈祷,因为神就居于沙砾和石块,植物和昆虫,我们身体的细胞、分子和原子里。通过与微小事物之神关联,我们发现,"一切事物之神"是一样的,不论事物是伟大的还是渺小的。是的,神在天堂之中,但神同样在最细微的沙粒之中。

我不相信我们需要神父或教堂来把我们同一些超越的、超自然的神联系起来。在这个大自然的宗教——一个自然神的宗教——里,神父成了通灵者,整个地球成了我们的教堂,浩瀚的宇宙是我们的大教堂。在自然灵性里,"神父"的职责不是充当天堂与人间的中间人。他们是教导我们倾听自然神圣话语的向导——帮助我们,使我们的心智和身体向植物和动物、石头和风、海和森林、山和沙漠、后院和前廊的世界的讯息开放。

我们需要发展一种对大自然的深切敬重,因为它是我们所是的一切的根源。同我们一样,大自然的一切均有其自己的心智。而这是因为物质根本就不是我们通常认为它所是的那样。物质不是死的质料。物质感受(feels)。我们身体的质料,地球的质料,恰恰感受到它自身的感觉性。作为全世界共同体的我们,是时候去重新发现物质的灵魂,尊崇和尊敬地球的生肌(flesh),关注嵌入我们脚下和头顶之上的世界中的意义、目的和价值。也许这样,我们可以将自己从一生中所面对的不可避免的生态和文明倾覆中拯救出来。我相信我们可以做到。但是首先我们需要学会倾听……

克里斯蒂安·德昆西

2015年4月

目　　录

序　言 …………………………………………………………………… (xiii)

中文版序言:自然自有其心智 ………………………………………… (xvi)

导论　意识悖论 ………………………………………………………… (1)

　我们时代的一个课题 ………………………………………………… (2)

　悖论的一个后现代范式 ……………………………………………… (5)

第一部分　危机:我们的现代宇宙论故事

1　开篇:意义的居所 …………………………………………………… (9)

　意义的沙漠 …………………………………………………………… (10)

2　突破:一个新宇宙论故事 …………………………………………… (14)

　旧故事的局限 ………………………………………………………… (15)

　旧故事的瓦解 ………………………………………………………… (18)

　　相对论 ……………………………………………………………… (18)

　　量子理论 …………………………………………………………… (19)

　　复杂性理论 ………………………………………………………… (23)

　挑战旧故事的反常现象 ……………………………………………… (25)

　　意识是因果的 ……………………………………………………… (25)

　　身体可以感受 ……………………………………………………… (25)

　　超距交流 …………………………………………………………… (26)

　现代主义故事的奇异悖论 …………………………………………… (27)

3 叙事:重新发现物质的灵魂 …… (30)
物质的内在叙事 …… (31)
观念论的梦想 …… (34)
第四个选择方案 …… (36)

第二部分 选择:一些冲突的世界观

4 意义:语言、能量和意识 …… (41)
我们语言中的一个偏见 …… (41)
主体性的挑战 …… (43)
意义的隐喻 …… (44)
为什么意识不是能量 …… (45)
意识:非定域或非定位? …… (47)
意　识 …… (49)
意识的特征 …… (51)
事物或过程? …… (52)
边缘与焦点觉知 …… (53)
物　质 …… (55)
能　量 …… (57)
信　息 …… (58)
意　义 …… (60)
5 症结:意识的问题 …… (63)
他心问题 …… (65)
"匹配感受质"问题 …… (65)
"僵尸"问题 …… (67)
意识切口 …… (68)
计算机可能有意识吗? …… (69)
心一身问题 …… (70)
物质论者和心一脑同一性 …… (71)
二元论:心智与脑分离 …… (72)
两面论:脑同时是物理的和心智的 …… (72)
观念论:一切都是心智 …… (73)
自由意志问题 …… (74)
作为无因之因的自我一能动性(self-agency) …… (76)

一个彻底的出路？ …… (78)

6　泛心论:心智内在于物质的漫长谱系 …… (80)
俄耳普斯的影响 …… (82)
泛心论谱系 …… (85)
新柏拉图主义和泛心论谱系 …… (96)
莱布尼茨、斯宾诺莎和中国影响 …… (100)
浪漫主义视角 …… (105)
泛心论的问题？ …… (107)
长青哲学的问题？ …… (109)
　玛雅假说 …… (110)
　流溢论 …… (110)
打破永恒纠缠的循环 …… (111)

第三部分　解决方案:后现代承诺

7　解决:怀特海的后现代宇宙论 …… (117)
宇宙论第一 …… (118)
始于体验 …… (121)
理解怀特海 …… (121)
　实　体 …… (124)
　简单定位 …… (125)
　错置具体性谬误 …… (126)
　摄受/合生 …… (127)
　事　件 …… (128)
　根本关联性(nexus) …… (129)
　现实存在 …… (130)
　永恒客体 …… (130)
　内在关系与价值 …… (132)
　纪元性过程 …… (133)
　机体论 …… (134)
　体验的结构 …… (135)
　超心理现象 …… (136)
怀特海对现代主义的重新考虑 …… (137)
作为感受的因果性 …… (140)

8 泛体验论:意识一路向下? ………… (142)
神秘的火焰 ………… (144)
理性主义的信念 ………… (145)
各说各话 ………… (147)
意识一路向下? ………… (150)
麦金对泛体验论的批评 ………… (153)
合成个体与聚合物 ………… (154)
意识一路向上 ………… (156)
一个反对涌现的论证 ………… (160)

9 整合世界观:过去的物质,现在的心智 ………… (166)
恰当世界观的标准 ………… (167)
潜伏的观念论? ………… (167)
物质、心智和神秘 ………… (169)
再论涌现 ………… (170)
泛体验论的解决方案 ………… (172)
心智来自“物理”事件——反之亦然? ………… (174)
调和物质论与观念论 ………… (176)
绑定问题:一个解决方案 ………… (178)
过程、层级与创造性 ………… (179)
自由意志一路向下 ………… (182)
认识论的挑战 ………… (183)
结　论 ………… (184)

10 结论:故事至关重要,物质讲述故事 ………… (185)
彻底自然主义 ………… (185)
物质的故事 ………… (185)
乔尔丹诺・布鲁诺:革命的宇宙论者 ………… (187)
“智能物质” ………… (191)
关于心智与物质的一个新观点 ………… (192)
隐德来希:生命目的脉冲 ………… (193)
中国的“理”与“气”的概念 ………… (195)
具身的意识 ………… (198)
新故事的要素 ………… (200)
“无身的身体” ………… (200)

嵌入的身体 …………………………………………………… (200)
彻底的"物质论" …………………………………………… (201)
自然是神圣的 ………………………………………………… (201)
宇宙感受 ……………………………………………………… (201)
宇宙机体 ……………………………………………………… (202)
结　论 ………………………………………………………… (202)
尾声　设想"不可设想的"? ……………………………… (203)
捕捉意识 ……………………………………………………… (206)
从水中得到酒 ………………………………………………… (207)
边界的重要性 ………………………………………………… (209)
感觉与知觉 …………………………………………………… (211)
意识的基础 …………………………………………………… (213)
感觉是"指令" ……………………………………………… (216)
延展当下的"厚重时刻" …………………………………… (217)
术语表 ………………………………………………………… (221)
注　释 ………………………………………………………… (225)
参考文献 ……………………………………………………… (235)
索　引 ………………………………………………………… (250)
译后记 ………………………………………………………… (269)

导论　意识悖论

除了原子和岩石、恒星和星系、植物和动物、脑和计算机的世界，科学已经为探索灵魂和精神的一个崭新而又古老的世界（即心智的内在领域）准备就绪。意识——这个对科学、哲学，对我们个人和集体福祉而言的下一个伟大前沿，终于开放。 1

对我们每个人来说，这个科学的伟大前沿同样是最深刻的人的悖论。它是我们最熟悉的实在，却也是我们生活中最令人迷惑的方面。没有它，我们就什么也不知道。可是意识本身是什么？以及它如何存在于物质的世界之中？这些依然是所有神秘之中最大的谜。意识如何照亮宇宙，使得像我们这样的造物有可能对世界，以及我们位于其中的居所认识得如此之多（并且认识到我们尚有多少有待了解）？我们能说明我们的身体是如何感受，我们的脑是如何闪烁着思想和观点，以及我们的心是如何被意义和价值所感动的吗？我们能解释为什么我们选择问这类问题并带着激情去追寻我们的目标吗？

这些是哲学问题，它们是关于心智与身体的神秘关系、意识如何在物理事物的宇宙中出现的问题。关于这些事物如何形成的故事是科学的故事，但是它是不完备的——以一种极有问题的方式。缺失的东西所关乎的并不是从大爆炸到人的伟大宇宙论叙事中的更多细节的问题。所缺失的是使得这个故事——任何故事——真正成为可能的东西。这个问题就是：我们拥有的一个精彩的宇宙论故事，未能将叙事者（意识）包含在内。 2

正如哲学家大卫·查默斯（David Chalmers）所强调的，科学的“难问题”是要说明这样的事实：意识体验存在，但是似乎没有它物理宇宙也能顺畅地运转。[1] 结果可能是：宇宙在完全的沉默中演化和展开，从来不被认识（unknown），也不被感受，它的故事从未被讲述过。但事实是宇宙故事正在

被讲述,并且如果存在一个故事,那么也存在一个叙事者。

于是,扩展宇宙故事把叙事者包含进去是科学的下一个伟大前沿。但要到达那里,破解这个难问题,科学需要问一些不同类型的问题,并探索超出理性和感官范围局限的其他认识方式。意识不但是科学的下一个前沿,而且它与物质的关系也是哲学最深的谜题,这个谜位于心智哲学的核心处。本书是对那个神秘的一次探索,并且是朝向那个最终前沿的一个开始。

我们时代的一个课题

但为什么是这样一本书呢?为什么我要投入时间和精力来研究和撰述关于宇宙中意识的故事,关于心智与身体的神秘关系呢?为什么你要费心读它呢?

简言之,当存在着那么多现在需要我们(以及哲学家和科学家)去研究的其他问题时,为什么我们为心智哲学费心并探究意识的科学基础呢?难道这样一个课题会比中世纪哲学家和神学家试图决定在一个针尖上有多少位天使跳舞更有实用价值吗?我认为这样一个探究极有价值且极有必要。

似乎对我来说,至关重要的是:塑造和限制我们的社会实在(我们的公共"范式")轮廓的科学知识应当扩展到包含并且尊崇诸如价值、意义、目的以及感受这类不可测量的现象。对现代科学来说,这么做需要对其有关实在本性的基本形而上学假定来一次彻底的重新定位。这将需要对科学的认识论基础——即我们如何认识世间一切,尤其是意识本身——进行一次彻底的重估。

3

我亲自并以专业的方式致力于科学和哲学的这一转变,这个转变是对神圣感的一次开放,并且是对人性和我们根植其中的整个生命系统(包括意识领域)的巨大潜能的尊敬。

然而,我有时会担心对这个作为专业和学术焦点的课题的选择。一方面,我认识到,当严肃对待自然的精神和灵魂的观念或严肃对待感受和直觉是有效认识方式时,会涉及一定的专业风险。从主流哲学的角度来看,我在"物质感受"(matter feels)的观念,意识一路向下直至实在的最基本元素上孤立无援。但是我为这些观念承担全部责任,并且我愿意尽我一切所能的哲学之严谨来捍卫它们。

在另一方面,我认识到,形而上学、存在论以及认识论水平上的研究远离大多数人所关切的事情。我一再地问自己:"这项工作如何才能有益于社

会？正当其他人'在外部世界'需要得到真正的服务时，我却自私地沉溺于自己的热情吗？”

我不时地参加一些志愿者活动——服务于饥肠辘辘之人、老人、羸弱之人。我懂得了无条件服务的快乐，并收获了满是皱纹的微笑、热泪盈眶的感激以及粗糙紧实的握手，这些是口头言语无法触及的灵魂交流。我与人们分享一点我的在场和存在。我或许会带来些微的影响。可是我看到贫穷和不公、痛苦和混乱在持续，看到我们社会中的无知和贪婪的模式一再出现。面对世界饥饿、人之状况的与生俱来的苦，以及我们古老和多样化的生态系统的全球性毁灭，我体验到无能为力的绝望。我问自己：“最需要做的是什么呢？”我的灵与肉答道，我要用我的生命根除使我们陷入这种混乱的最深层的无知。将我们个人和集体一再带入灾难和毁灭的边缘的恐惧和贪婪的来源究竟是什么？ 4

在我们成功地重新审视了（远超出我们所认为的）决定我们思考方式的哲学上层建筑中所隐含的“基本要素”（nuts and bolts）之前，我们将继续犯同类错误。塑造我们世界观的概念和感知母体（matrix）中的一个主要（或许就是这个主要）的成分，是我们对待意识及其与物质世界关系的科学态度。因为，从这个观点，我们面对着一个缺乏任何真正内在价值目的、意义或感受的世界。

科学已经将幽灵从机器中驱逐出去，留给我们的是一个去神圣化和去灵性的世界。它已经这么做了，因为它的基本信念——关于这个世界的本性（存在论），关于这个世界我们可以认识什么（认识论），以及关于我们如何认识这个世界（方法论）——是建立在一系列根植于盲目运动的物质、还原论的机械论和物质论的形而上学的假定之上。这就是必须改变的东西。如果没有这样一次深刻的形而上学转变，那么世界中的一切善举不过是善意的权宜之举（well-intentioned bandaids）。

在做这本书的研究时，我碰到哲学家和心理学家斯蒂芬·M. 罗森（Steven M. Rosen）写的一本非凡的文集《科学、悖论与莫比乌斯原理》，然后我认识到，为什么致力于挖掘我们科学实践的形而上学根源会与共同体（community）息息相关。罗森本人杜撰了一个词：“认识论治疗”（epistemotherapy），这个词对我产生了影响。[2] 他的撰述要表明，西方科学和哲学有必要超越由勒内·笛卡尔（René Descartes）在近四百年前如此决定性确立的心灵（*psyche*）与自然（*physis*）之间（心智与物质之间）的分裂。从那时起西方哲学一直同心一身问题作斗争，其中的困难就是解释无广延的心智如何能与空间上广延的物质发生交互作用。物质论科学提出的解决方案是：我们不可能，并且也不需要解释这一点，因为“心智”只是一个虚构，

是物质脑的一个幽灵般的副现象。

所有主体的、不可定量的、不可测量的、不可预测的以及不可控制的心
5 智现象(包括价值、意义和目的)都被清除了。感受被"还原"为脑、神经和内分泌系统中的电化学交互作用。世界变成了一台巨大的机器,没有任何内在感受,没有任何真实的意义或目的。它唯一的价值是被科学和技术利用来服务于工业、商业以及政府职能的潜能。在这样一个世界中,受这种动机的引导,如果我们的集体行动——之与国家、政府、商业乃至个体——最终变为病态的(pathological),那么这一点也不令人诧异。它们之所以是病态的,是因为它们没有考虑生命系统的深刻的互相依赖,因为它们没有考虑内在于自然的意识或体验。

这种病态(pathology)是自我(笛卡尔的 *cogito*)与自然世界的其余部分之间的笛卡尔式分离的放大(writ large)。对笛卡尔来说,只有人有灵魂,只有人有意识和感受。鉴于这一态度以及出于控制的科学动机,肆意的、毫无约束的实验方法(包括活体实验在内)的道路被敞开了。笛卡尔宣称,动物感受不到任何痛苦,因为它们不过是生物机器。引申开来,植物、岩石、河流、海洋以及大气层当然感受不到任何痛苦,不会罹患任何疾病。科学和它的继子(技术)能够(过去以及现在)贯彻弗朗西斯·培根(Francis Bacon)"把自然放到拷问台上"的格言,以研究和社会进步的名义攫取和压榨环境。笛卡尔的放大的自我就是国家、政府和企业的集体自我。所有价值、意义、目标和目的都由这些集体自我创造并存在其中。自然的唯一价值是如何服务于它们,它没有任何内在的神圣性或意义。

因此,潜在的病态是形而上学的:即物质与心智之间的分离。这一分离贯穿于我们的科学、我们的医学、我们的教育、我们的社会和法律体系、我们的人际关系,以及我们与自然世界的其余部分之间的关系。它甚至决定了我们与我们自己的自我之间的关系,使身体从心智中分离出去。它根深蒂固地存在于我们的思考方式、我们所认识的事物以及如何认识所有事物之中。这真正是"认识论病理学"(epistemopathology),或如心理学家西格蒙德·科赫(Sigmund Koch)所称的"认识论病变"(epistemopathy)。[3]正如罗森如此恰当地提到的,一个有效的回应是"认识论治疗"(epistemotherapy)——即集体自我(ego)与物理世界的自我(Self)、心灵(*psyche*)与自然(*physis*)的重新整合。

所以,我本着认识论治疗的精神看待这项工作,这是一个在集体意识中
6 培养觉知的承诺,这对心灵与自然都至关重要。无论我的贡献是否有重要意义,我确信,我们作为个体和作为集体的任务是超越心智与身体之间的人为的笛卡尔分离,并在我们在世存在(being-in-the world)的所有水平上将主

体与客体、心灵与物理、定性与定量、意义与机制、秩序与混沌、同一性与多样性整合到一起。如果没有这一深刻的"元治疗"(metatherapy),那么我相信,我们其他所有的个体和社会的治疗与改变形式最终将被现状(the status quo)的巨大力量所践踏。在威利斯·哈曼(Willis Harman)去世之前,我在智性科学研究所(Institute of Noetic Sciences)与他所从事的意识的彻底认识论是迈向这一治疗的最初的一小步。[4]①

悖论的一个后现代范式

在本书中,我们会一再碰到集中于一个共同议题的许多相关主题:在哲学中它是作为"心—身问题"出现的,在科学中我们把它看作"事实/价值"的二分,在心理学和心理治疗中我们将它当作自我与他者之间的存在主义分裂的病理来处理;在社会中,如果我们留心,我们会在人性与自然的其余部分的疏远中认出它。所有这些以某种方式所共有的方面是一个意识与物质之间的形而上学分离的共同假定。一旦那个分离被引入,一旦意识从物质中被"清除",那么留给我们的或是一个这两个领域如何交互的神秘,或是一个唯独没有感受、没有意义、没有意识的物质世界。

在理解和控制物质世界的努力中,科学通过这个非常简单但极为重要的、完全忽视意识和主体体验的策略已经获得了巨大成功。通过仅仅聚焦于物质或物理能量,科学已经为我们呈现了一个没有心智的世界。主体性存在于客体世界的这个触目惊心的悖论,就处在我们因这一举动而遇到的重复出现的主题中。怎么会这样呢? 7

只要我们仍旧停留在当前占统治地位的科学(普遍物质论和机械论)范式中,那么主体性之谜将继续困扰我们,而我们将继续被我们在混沌的复杂动力系统和虚空中无感知能力的(insentient)原子的涌现秩序中寻找价值和意义的失败努力所折磨。悖论将继续出现在哲学、科学、社会,以及我们的个人生活中。如果我们不知道如何面对这些悖论,它们迟早会显示为理智的、制度的、心理的或其他系统的病态。

根据这里提出的论题,前进之路在于我们文化范式的一次深刻转变。

① "智性的"(noetic)源于一个希腊词,不存在单一的英文词与之等同。它指"与智力、智慧、心智、灵魂、洞察力、灵知有关"。或许思考智性科学的一种有效方式是,它们涉及对意识本性,尤其是意识的非理性和直觉方面,以及意识如何与身体、生态系统及更大的宇宙(包括它的灵性维度)相关联的探索。

要求一个与悖论本身的新关系就位于这一转变核心。我们的任务不是试图清除它,而是以新的方式进入它和认识它。

这里提出的后现代"悖论范式"声称超出理性(extrarational)体验的首要性。尽管我们需要理性以识别笛卡尔二元论的陷阱并开始治疗心智与身体之间的分裂,但当我们到达理性的限度时——当它最终把我们推入悖论时——我们必须超越它而朝向某个其他认识方式。

于是,意识悖论的一部分是:我们的科学和哲学建立在经验论与理性主义的某种结合的基础之上。我们运用我们的感官来探明和定义世界的材料(data)——它的"所予"成分;我们用理性来分析这些材料,然后对超出我们感官所揭示的世界本性形成推理、假设、理论和模型。经验论给我们细节,而理性主义则填补空白。若要全面和恰当地对待整个宇宙,那么经验论—理性主义的科学(至少在原则上)必须说明在这个宇宙中存在的一切。

但是这里我们有一个双重问题:首先,经验论起作用只是因为在我们的感官收集世界信息的事件链末端存在对这些材料的体验;其次,理性起作用只是因为在认识命题之间逻辑关系的事件链末端存在对抽象关系的体验。换言之,无论是经验论还是理性主义——它们恰恰是科学的本质——不可避免地依赖体验者和意识的存在。但无论是在感官材料还是在逻辑关系的抽象中,我们都无法探明作为体验的意识的具体实在。于是这里的悖论就是:科学和哲学存在只是由于意识,可是意识恰恰是在现代科学和哲学中无从找到的东西。我们有了一个没有叙事者的故事。

我们时代最伟大的物理学家之一埃尔文·薛定谔(Erwin Schrödinger)认识到这个困境:

> 心智以它自身的原料建造了自然哲学家的客观外部世界。心智除非通过这个排除了它自身的简化策略,即从它的概念创造中退出,否则它无法应对这个庞大任务。[5]

那么,我们如何能够有意义地谈论心智哲学或发展一门关于意识的真正科学呢?本书提出,对这个问题的一个恰当回答将涉及我们当前认识论的一次彻底转变——超越经验论和理性主义的这些递归限制——并采纳一个彻底不同的根本存在论。

在认识论上,我们必须涉入这个悖论。"悖论"字面意思是指"超出"(*para*)"意见"或"信念"(*doxa*)。于是,悖论带我们进入那个超出信念的"空间"——进入体验本身。在存在论上,它邀请我们进入存在的含混(ambiguity)——这是一种既不是这一或一那(this-or-that)也不是这一和一那(this-and-that),既不是或(either/or)也不是和(both/and)的含混,而是包含所有这一切。

第一部分 <<<

危机:我们的现代宇宙论故事

1 开篇:意义的居所

> 人是无法预知它会带来什么结果的各种原因的产物。他的起源、成长、希望和恐惧,他的爱和信念,只是原子的偶然组合的结果。没有哪一种热情,没有哪一种英雄主义,没有哪一种强烈的思想和情感,能使个体生命免于死亡。古往今来所有的努力、所有的奉献、所有的灵感、所有如日中天的人类天才,都注定要在太阳系的宏大死亡中灭绝。而整个人类成就的殿堂也必然无可避免地要埋葬在毁灭的宇宙碎片中——所有这些事物,如果不是确定无疑的,也至少是相当确定:任何否认它们的哲学都别指望站得住脚。
>
> 罗素《一个自由人的崇拜》

10

这大概是曾经讲述过的最可怕的故事——可是,我们就出自这个故事。

它表达了一个无意义宇宙的恐怖诗篇:沿着可能性的熵隧道滚滚向前,盲无目的,有时偶尔会升起自然和人类创造物的宏伟壮丽,但最终我们的所有荣耀注定会化为齑粉,不留一丝痕迹,不曾留下我们生活过的任何标示,尽管我们孤独的星球曾经遍布多彩的生命并延伸至星际。全部化为乌有。

11

现代科学之核心处的情节和实质就是如此,这是一个来自现代世界观的创立者——培根、伽利略、笛卡尔、霍布斯、洛克、牛顿、拉普拉斯以及达尔文——留下的遗产。

那个故事潜伏在我们的信念嵌套体系的某处,准备夺走我们的愿景和我们的梦想,夺走我们——对任何意义,对超越盲目、无意识、无目的的情节制作者的脚本方向的任何有效性——的爱和热情。如果我们体验中的某种东西骚动起来并对此报以不信任,甚至投以疑问,那么这确实值得注意,因为那个故事是错误的或不完整的可能性会带来深远影响。

要是扫荡了所有物理主义的愿景还会留下一些东西,那么会如何呢?要是在宇宙中还存在一些非“原子的偶然排列”的东西在起作用,那么会如何呢?例如,要是沉思这个世界并发现原子的体验或意识本身是实在的,那会如何呢?[①] 要是那些能够有目的地转身并转移视线反思自身的“被排列的原子”不仅仅是“偶然的”,那会如何呢?要是意识参与到世界运转的方式中,那会如何呢?要是意识能与原子共舞并赋予它们形式和方向,那会如何呢?要是原子能够设计自己的舞蹈动作,那会如何呢?接着是什么呢?

在本书中,我将探索一个替代故事,在这个故事中原子确实为自己设计舞蹈动作。这个故事讲述的世界观会告诉我们:意识是至关重要的,并且物质是有意识的。

意义的沙漠

在今天,与探索意识的本性及其同物理世界关系最明确相关的知识分支是心智哲学。

这个学科的时代已经来临。尽管其历史相对短暂,但它有一个漫长的过去。心智哲学作为一个明确的研究分支,只能追溯到20世纪50年代,它紧随吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)的《心的概念》(*The Concept of Mind*)所引起的“机器中的幽灵”(ghost in the machine)的争论。然而,心一身关系的问题至少可追溯到两千年前,它在柏拉图和亚里士多德那里就有广泛争论,并贯穿在普罗提诺(Plotinus,204—269)、圣奥古斯丁(St. Augustine,354—430)以及托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,1225—1274)哲学中的中世纪早期和晚期。心智哲学的中心问题在17世纪和18世纪开始流行,这主要归功于勒内·笛卡尔、约翰·洛克(John Locke)、乔治·贝克莱(George Berkeley)、戈特弗里德·莱布尼茨(Gottfried Leibniz)、大卫·休谟(David

12

① 在作为现实因果作用者的目前自成一格(*sui generis*)的意义上,“实在的”(real)既不是从诸如神经组织或脑的物理系统中产生的,也不是它们的一个副现象。

Hume)和伊曼纽尔·康德(Immanuel Kant)的著作。在今天,这个领域是哲学中发展最快的领域之一。

可是,不管近年来整个关注点是什么,心智哲学(同哲学中的其他许多分支一道)时常被认为是一个没有缘由的学科,或者(如果有的话)至少和社会或科学没有许多受认可的相关性。此外,在赖尔之后,心智哲学所做的大部分工作旨在把意识还原为脑事件,或甚至将它作为一个语言上的虚构、一个来自过时的民众心理学的残余而应完全取消的概念。造成这种状况的部分原因是逻辑实证主义和语言分析在学术界的兴起和流行,以及在哲学中对物理科学的经验实证材料的日益加深的尊崇。

在这些运动的冲击下,被称为形而上学的哲学分支——以及与之一道的存在论和认识的附属学科——被认为实际上是在浪费时间(和资金),最终被冲进学术死水中。像(例如)神学或宇宙论一样,形而上学被看作是与科学和社会的实际需求相关。心智哲学的中心议题——对实在本性(存在论)和认识本性(认识论)的理论研究——究竟如何有助于科学和技术的进展,或如何彰明人类关系、经济或政治等基准的社会议题呢?

正如我希望在本书中所表明的,最终这些议题对科学和社会的发展极为重要。现在之所以是心智哲学的时代是有许多原因的。或许其中最重要的原因是:现在日渐清楚的是,我们的社会对科学知识的权威,以及对其技术应用的深深依赖,已经不足以解决我们作为共同体和个人所面临的日益增长的危机。除了全球范围的环境问题,我们的科学和技术似乎在面对迅速增长的人口问题,以及相应的贫困和饥饿的国际危机上无能为力。我们的社会不但承受着社会、种族和经济动荡的内部压力,而且还承受着政府、军队和企业政策的肆无节制的外部压力,这些政策的恣意妄为所造成的影响超越了国家的边界,带来了经济和生物浩劫,并且在极端的情况下导致贫瘠和沙漠。

13

这些沙漠并不仅是环境上的,诸如对这个星球上日益减少的雨林和沼泽的破坏,它同样是精神、灵魂和心智的沙漠,意义的沙漠。全球危机的这一方面恰恰召唤严谨的、启人智慧的心智哲学。我们生活在一个基于科学的技术社会中,并且我们是与以物质论范式为基础的科学生活在一起,我们就是以这样的状况进入21世纪的。换言之,我们生活在缺少任何意义、价值、目的或目标之根基的世界中。鲜有例外的是,存在于我们社会制度中的这些目标和"目的"没有任何形而上学基础。就绝大部分而言,它们是作为对基于物质论形而上学的经济哲学的表达出现的。除了生物驱动的偏好或社会力量的相对性外,这个物质论形而上学否认目的、目标和价值所起的任

何基础作用。我们的宗教和艺术传统一直试图弥合这个裂隙，但它们日渐屈从于作为对我们应当如何控制生活的最终权威的科学知识的社会偏好。

但这恰恰是意义、价值、体验的智慧，我们的社会需要平衡物理科学知识和对技术进步的强烈要求。简言之，我们迫切需要一门心智科学来匹配我们的物质科学。但是为了发展一门意识科学，我们首先需要审视我们当前的科学赖以为基础的未经探索的形而上学假定。我们需要研究我们关于实在本性以及知识本性的存在论和认识论假定。我们需要重新审视我们的基本叙事前提，从而明白科学可能讲述什么样的替代故事。

14

现在，或许比以往任何时候都需要找到一条在科学和世界中恢复神圣感的道路——使心智具身(embody)和使物质“具心”(enmind)。但是要做到这一点，那么我们需要发展一门真正的意识科学，为此我们需要心智哲学来引导我们重新审视我们隐含的存在论和认识论假定。事实上，我们需要一个意识研究的彻底进路，并辅以心智哲学的一条转化进路——在这个转化进路的过程中研究者会被深刻改变。

我在本书将着眼于这个意识之谜，着眼于心智为什么在我们对世界的科学观点中显得如此异类。我也会彻底审视实施这类科学研究的动机。我们为何需要关于物质、心智以及它们关系的知识呢？我们的动机如何塑造了我们所问的问题，以及我们如何应对所得到的这个答案呢？

心一身问题和心智哲学的起源对我们理解心一身分离的病态分裂至关重要。在传统上，心智哲学的一些核心问题是接近这个假定：即理性的、认知的、范畴化的人类心智能够解开心一身之结。本书提出一种不同进路：直面这些悖论，不是把它们当作一个要被解开的结，而是通过探索者的存在中的一次转变把它当作一个如其本身呈现的那样所要接受的体验现象。

我们应当利用我们的理智能力，尽可能地在我们自身心智所制造的人为悖论和神秘(如心一身问题)与自然神秘(如宇宙的起源、意识的起源以及生命的起源)之间作出区分。[1]可是在某一点，理性理解将无能为力。我们或许解开了围绕心智悖论的大部分乃至全部的累积的困惑，但是当我们触及自然悖论本身的动态核心时，我们必须放下理性和逻辑并转到对待这个现象的不同的存在模式。在那一点上，就像取决于语言和理性分析之轴一样，悖论的哲学也取决于感受——取决于情绪、直觉以及被感受的意义(felt sense)。我们必须致力于剥离逻辑的纠缠，它榨取了我们绝大部分的理性、认知和言语能力。但到最后，当理智无能为力时，我们必须在神秘面前恭敬地沉默——并融入它自身的无可言喻之中。

15

我们必须在理智与直觉、在理性的客观知识与具身(embodied)悖论之间来回切换。实现这种综合涉及一次向“参与认识论”(*participatory* epistemology)的转变——这种认识方式将我们带入神秘的核心,并邀约意识的悖论深入我们的存在本身。

凭借这样的一个开场,我们准备一次突破,准备迈入一种新的认识方式,准备倾听一个新的宇宙故事。

2 突破:一个新宇宙论故事

16 这是一个关于我们如何来告诉自己这个世界没有意义,以及我们需要做什么才能弥补缺失意义的故事。这是一个关于物质与心智关系的故事,一个寻找灵魂的哲学和科学的故事。

我们需要一个新的宇宙论故事,一个对此世界的生态说明,在这个说明中我们将发现人类自己的安身立命之地、我们的居所、我们的家园。它将是一个"宇宙生态学"(*cosmoecology*)——一个为我们在其中宾至如归的(生态)的宏大秩序(宇宙)赋予理性说明(逻各斯)的故事。我们需要新的故事,是因为(基于现代科学的)当前占统治地位的宇宙论使我们与这个宇宙疏离,没有一种在家的感觉。它无法将"宇宙"与"生态"整合到一起,无法达到宇宙生态(*cosmoecos*)。

在现代故事中,我们被遗弃而漂泊在一个无意义的物质宇宙中——漂泊在一个无目的或方向的冰冷无情的宇宙中。我们被遗弃,无法安身于这个广袤无垠的时空中,我们被盲目穿行于虚空中的随机"原子排列"机械推拉而四处漫游。在这个宏大图式中没有家园,我们个人生活被沥干了任何深刻意义。

我认为,个体和宇宙生态意义的丧失是将机械物质设定为最终实在的17 形而上学范式的不可避免的结果。"机械的"的意思是,物质完全被外力推动,例如,像如此之多的撞球般的原子的碰撞和反弹,或甚至是通过它的回旋推拉物质的不可见的力场。在一个完全的机械宇宙中,所有物质运动均是由外在(without)引起的,不存在自我运动的可能性,因此不存在目标或目的的可能性。

紧随17世纪笛卡尔的心一身分离,我们在19世纪和20世纪的哲学和

科学中砍掉了精神一物质二元论的其中一半，把幽灵从机器中驱逐出去，留给我们的是一个祛精神的(despirited)纯粹物质的实在。但是这是空的(empty)物质——冰冷而死寂，没有任何自我能动性(self-agency)，没有任何内在目的、价值或意义。可是，作为诞生于这个宇宙"质料"的存在(beings)，我们不仅需要物质的维系，我们也需要意义。我们因意义而生，并且需要给它提供一个新的宇宙论故事。将新的故事置于背景中，这将有助于提醒我们"旧故事"的主要要素，并突显它的不足。

旧故事的局限

作为(塑造了近四百年来科学故事的)西方哲学和宇宙论核心的"旧故事"，是建立在存在论的二元论假定(即心一身分离)之上的。[①] 在公元前4世纪，柏拉图把宇宙分离为先验的形式(Form)与世俗物质的存在论领域。[②] 18 只有形式(Form)是完美的，而物质的身体只是理想形式(Ideal Form)的不完美的"再现"(representations)或"反映"(reflections)。如，每一张现实的桌子只是完美的"桌性"(tableness)形式的一个不完美的反映。除非桌子质料呈现出"桌性"的本质，否则桌子不存在。世俗形式只能通过分有超越的理念才能获得它们的实在性。柏拉图从来没有恰当地解释过固有的、世俗的、不完美的物质形式(form)如何"分有"超越的理念(Form)。

亚里士多德，柏拉图最著名的学生，试图通过把形式带回尘世(Earth)来缓解他老师的极端的存在论的二元论。他把柏拉图的抽象形式(Form)改变为具体的、尘世的形式(form)。对亚里士多德来说，形式不是不具形体的

---

① "存在论的二元论"指实在自身本性中的一个根本分裂。尽管我们可以将这一思想的历史追溯到早期希腊哲学家，尤其是柏拉图。但是在近代，是由17世纪法国哲学家勒内·笛卡尔在西方思想中牢固地树立了这个观念。本质上，这个观念提出，存在两种根本不同的实在，如果这样，那么(1)物质或事物的物理实在在空间中延展(如原子、桌子、山、动物身体)，和(2)心智或事物的精神实在在空间中没有广延(如思想、感受、欲望、信念、灵魂)。这两种彻底不同种类的实在以某种方式发生交互作用——一个可以对另一个产生作用。哲学的长青的谜题是如何(how)？思想、心智或灵魂等如灵魂般的一些事物如何能影响任何像人类身体一样的事物？

② 柏拉图认为，存在两类世界：(1)形式(Forms)的理想世界；(2)物质的世俗世界。形式(也称作"理念"或"原型")世界超越物质世界而存在。它是永恒的、不变的、纯粹的和完美的。它是超验的。相比之下，物质世界是暂时的、变化的、不纯粹和不完美的。它是内在的。形式的完美实在以物质世界的外形和变化的形式显示为不完美的复制品或反映。柏拉图认为，终极实在驻留在纯粹形式的超验领域——这意味着物质形式的整个世界本质上是虚幻的或次等的。因此，柏拉图把物质包含在他的存在论(他对实在的解释)中，但是顶多赋予了它一个衍生的和不完美的地位。

(disembodied)、超越的理念(Ideal),而是内在于物质的。通过在他的存在论的形式质料说(*hylomorphism*)中将质料(*hyle*)和形式(*morphe*)结合在一起,亚里士多德发展了一套"具灵质料"(ensouled matter)和"具身灵魂"(embodied soul)的形而上学。[①]

尽管亚里士多德尝试修正柏拉图的存在论的超越一内在的分离,但通过异教的新柏拉图主义者(如普罗提诺)和他的基督教追随者(如圣奥古斯丁),这个二元论持续影响西方思想的发展。奥古斯丁在他的"上帝之城"(在此,人类意识被指向天国)与"人类之城"(在此,人类欲望被指向世俗和肉欲的事务)的二分法中延续了柏拉图(以及新柏拉图主义)的精神与物质的二元论。

19 普罗提诺一奥古斯丁的二元论在17世纪因笛卡尔的(超越)心智与(内在)物质的实体二元论[②]在西方思想中得到进一步巩固。根据笛卡尔,一方面,思维之物(*res cogitans*)——心智/精神(柏拉图的不具形体的理念)——完全是非物质的、无广延的,不占空间的;而另一方面,广延之物(*res extensa*)——物质/身体(具身的自然)——被定义为在空间中具有广延。只有心智具有感知能力(sentience)。物质(自然)没有感受,没有内在价值、目的或意义。甚至笛卡尔自己也深知,他的心身二元论的问题是:心智与身体之间联系、交互作用或彼此影响的模式依然是一个谜——似乎需要上帝通过位于松果体的人类灵魂进行奇迹般超自然的介入。

笛卡尔存在论的一个基本思想是,只有心智或灵魂有感知能力(能感受),反之物质则是"哑的",没有内在的感知能力。因此,笛卡尔把物质定义为无感知能力的实体,并提出了随后三百年间将决定大部分西方哲学和科学方向的心一身二元论。

在笛卡尔之后,艾萨克·牛顿(Isaac Newton,1642—1727)几乎使科学完全只关注于笛卡尔式分离的其中一边——即只关注运动中的(死的)物质。通过应用严格的数学,牛顿发展了根本的运动定律,这些定律成为统治物理学几个世纪的经典力学科学的基础。除了引力,宇宙中所有交互作用

---

① 不过,亚里士多德保留了受完美的圆周运动支配的完美的天上领域,以及受直线运动支配的不完美的地上领域的一个二元论。而且亚里士多德的神或原动力仍然是完全超验的。

② 对笛卡尔来说,物质与心智都是"实体"。他从中世纪经院哲学家那里继承了这一术语,他们把"实体"定义为完全独立于其他任何事物而存在或维持的东西。因此,物质领域可以在与心智没有任何必然关系的情况下沿着自己的道路前行——反之亦然。两个领域均独立于彼此而存在。不需要其他别的什么而存在。当然,身为一名基督徒,笛卡尔指出唯一真正的"实体"是上帝。只有上帝不需要别的什么而存在,物质与心智从根本上依靠上帝而存在。因此,心智和物质事物是被创造的实体。

皆通过物理作用力的交换来解释,即通过"推力/拉力"的邻近接触(而一切皆由一个远程上帝开启运动)。因此,在牛顿力学中物体只有通过局部接触才能相互作用。物体被"死的"真空分隔开,被密封在个体的、独立自足的(self-contained)物质团块中。 20

牛顿力学导致严格的因果性和决定论,它因拉普拉斯的宇宙作为巨钟的著名宇宙图景而青史留名。在牛顿的宇宙中,发生在任一地点、任一时刻的所有事件完全被先前的机械原因所决定。因此,所有的因果性都是根据不曾中断的机械的因果链来解释的。现在完全由过去决定,未来同样只是同一确定性事件链的一个延伸。不存在非物质的、非机械论的心智插足并影响因果链的任何余地。在这样的一个宇宙中,不存在真正创造性的余地。任何"新颖的"东西不过是先已存在的物质部分的重新排列。世界中的所有事物可以还原为其更小部分的机械活动。关于诸部分活动的完整知识能够产生关于未来诸事件的完全确定性。因此,牛顿科学允诺了全部确定性事件的完整因果解释的可能性,它赋予我们完全的确定性。而一旦科学揭示出所有不同的机械定律,那么它将实现弗朗西斯·培根早期的允诺,即赋予我们对自然的控制和统治。

在17世纪的科学革命之后,20世纪实证主义科学和哲学的兴起完成了始于牛顿的机械论方案。根据实证主义,我们所拥有的唯一断然确定的知识就是科学方法所揭示的一切——而这暗指用五种感官进行观察和测量所获得的知识。如果你不能看到它和测量它,它就不实在。既然科学无法看到或测量心智,那么实证主义者便摒弃了"机器中的幽灵",[1]并宣称只有物质是实在的。因此,直至神经系统和脑演化出现为止,宇宙完全由无感知能力的运动中的物质(纯粹虚空中的原子)构成。

机械论和物质论范式的旧故事发展中的另一伟大里程碑是首次发表于1859年的查尔斯·达尔文(Charles Darwin)的演化论。达尔文声称地球上各种各样的动物和植物是服从自然选择过程的随机变异的结果。通过把牛顿的机械论一物质论和达尔文的演化论结合到一起,新达尔文主义者认为所有生命形式是偶然变异和一位又瞎又哑的自然的"钟表匠"的盲目选择的唯一结果。[2] 21

新物种通过随机基因变异(即基因中分子的自发改组)在演化中出现,并且如果这些新颖性碰巧能够改善宿主有机体繁殖后代的能力,那么它们将幸存下来。"适者生存"是指具有进一步繁殖出能很好适应特定生态环境的基因的后代的生存。这完全是偶然与必然的问题——即有机体与环境之间相互作用中的机械决定论引导的变异随机性。在自然中没有为目的

(purpose)留有任何余地。[3]所有进展、所有演化仅仅归结为因变异而来的新颖性的注入,这是由特定小生境中生存的必然性来选择的。

于是,根据来自牛顿科学(在此,宇宙被视为一个发条装置)和新达尔文主义的演化论(在此,意识被视为机械论自然中随机事件的副产品)的暗示,科学家向我们呈现了一个世界由"死的"物质构成的巨大机械装置的观点。意识,当它在游戏中最终姗姗来迟时,只是副现象,①即演化出具有神经系统和脑复杂性的物质的一个无因果效力的副产品。

22 旧故事的瓦解

在20世纪最初的几十年间,紧随实证主义,旧故事的一些关键细节开始瓦解。机械论世界观中的裂隙或反常现象随着相对论、量子理论、复杂性理论等"新科学"的来临而出现。

相对论

物质是能量。宇宙由事件组成。关于物质的旧故事的一个核心假定是,它由被称作"原子"的微小固态的物体组成。这些微小固态物体的四处碰撞产生了我们已知为机械作用(mechanism)的力——即物质团块之间的线性的、可预测的、类发条装置的交互作用。爱因斯坦的相对论彻底改变了这个简化的、机械的物质观。

在狭义相对论中,爱因斯坦使用他最著名的方程 $E=mc^2$ 说明物质本身是一种能量形式,而不是固态的"质料"(stuff)。物质的固态的、不变的基础让位于流动的、转变的能量过程。物质—能量开始被视为由"事件"而非事物组成。爱因斯坦同样抛弃了牛顿宇宙的绝对时空的特征。作为替代,他提出时空矩阵(*space-time matrix*)——处于不断转换中的一种连续的物质—能量场。宇宙现在被看作是时空事件的一个网络,并不是由孤立的物

---

① 在意识演化的物质论观点中,两个关键词是"副现象"和"涌现"。它们通常紧密相关,但也不必总是如此。在物质论的演化的所有版本中,意识被认为是一种"涌现"属性——它"产生"自死的物质的复杂性。"涌现意识"是副现象,如果它是从脑中涌现的,那么它对脑不会产生任何反作用。它是无力的,不产生作用的——就好像一列蒸汽机车的咔嗒声。只存在上向的因果路径只会上向,即从脑到心智。但是一些接受心智从脑中涌现观点的理论家否认它是副现象的。(显然从他们自身日常体验的简单事实出发)他们认为心智通过脑明显反作用于身体。他们接受从心智到脑的"下向因果作用"。在这种观点中,意识虽然是涌现的,可是它却是因果的(尽管始终依赖它从中涌现的脑物质——这被称为心智对脑的"随附性")。

体与它们之间的真空组成。

岩石和其他固态物体如房子、桌子和椅子的熟悉世界，最终不是由进行机械相互作用的固态物质颗粒而是由能量交换的旋转跳跃和流动组成。我们所感知的固体性事实上只是持续了一段时间的稳定能量模式。当能量模式分解(例如，当分子键断开)，我们感知为物质的结构就失去了它们之前的稳定性和固体性。在生物有机体中，我们把物质的这种分解视为死亡和腐烂。

超距作用(action-at-a-distance)的不可能性。广义相对论表明牛顿引力及其神秘的超距作用只是一种错觉。爱因斯坦的引力不是一种通过真空作用的“力”，而是被解释为时空矩阵中的弯曲或张力。不存在所谓的让引力进行跨越作用的真空。引力是时一空自身的几何属性。在相对论宇宙中，事件是“定域的”，由光速定义和限制。不存在超距作用的可能性(如超过光速的作用)。

从作为物质世界根本性质的事物到事件的转变迫使物理学家质疑机械论的旧有观念。爱因斯坦的相对论充当了对牛顿经典力学的谬误和不当的修正，从而加速了旧范式的瓦解。然而，具有讽刺意味的是，相对论对牛顿的神秘超距作用的废除阻碍了真正后现代范式所需彻底转变中的一个关键要素——正如我们后面会看到的。

尽管相对论撼动了这个旧范式，但它在某些方式上依然是旧世界观的一个延伸。相对论引入能量的几何模式取代牛顿机械论的物质。但是这些更为抽象的相对论模式依然是客观主义的、因果的、可预测的以及定域的——正如牛顿的机械论和物质论一样。尽管爱因斯坦对物质、能量、光、空间和时间之间关系有深刻洞察，但他的宇宙不需要感知能力、主体性或意识。相对论中的“观察者”可以是无心的机器人或僵尸。在这种意义上，相对论依然是决定论的和机械论的。

量子理论

相比之下，量子理论已经证明是对旧故事的最具决定性的挑战。通过证明亚原子物理事件不是因果的，它抽掉了宇宙钟表中的螺丝：量子事件内在的是不确定的和不可预测的。已经证明，物理的自然违背了“或”(either/or)逻辑：量子存在既是波又是粒子，或是“波粒子”(wavicles)。量子事件是非定域的(nonlocal)——不受距离的阻碍。此外，量子事件还涉及观察者的选择或意识(例如，被认为是“客观的”事件以某种方式会受到观察者主体性的影响)。许多关键概念把量子理论确立为顶好的范式破坏者：

24 **能量以量子出现**。鉴于相对论提出宇宙是连续的时空矩阵的观点，量子理论却反常地描述了一个不连续的物质一能量的物理世界。量子理论的核心概念是，量子本身被描述为一个能量包或行动包。于是，能量或行动是量子化的——即，能量是以被称为“量子”的不可分的小包的离散“束”(bundles)的方式出现的——它们之间是空无所有的。在量子宇宙中，世界充满了“间隔”(gaps)。但这是些奇异的“间隔”:它们形成了量子的虚空，即一个量子势、概率波的无限海洋，而当概率波被观察到时，它们会坍缩成现实世界。

旧故事在这里面对两个挑战:如果世界存在量子间隔，那么机械论不可能是故事的全部——因为机械论要求毗连物体之间的连续性和接触来传递它们碰撞的能量。此外，如果量子事件只有在被观察到时才发生，那么与机械论并行的那个假定的科学客观性就会受到质疑。显然，如果观察者的主体性或意识以某种方式要为量子概率“坍缩”为现实事件负责，那么客观性会在一个根本水平上陷入危机。

事件，而非“事物”。尽管量子理论同相对论相矛盾，它描述了间隔而非连续性，但是它们都认为事件而非事物是物理实在的核心。既然量子是一行动“包”(严格说来，普朗克的量子方程指行动而不是能量)，事件或过程现在被理解为是物理实在的根本性质。宇宙是一个动词而不是一个名词。宇宙“正在量子化”(quantuming)或“正在宇宙化”(cosmosing)。

正像量子理论和相对论告诉我们的，如果事件、过程或延续(duration)位于实在的核心，那么实在不可能完全是客观的，不可能完全是机械论的——不可能由“死的”物质组成(尽管物质论的根本假定对相对论和量子理论是共同的)。我们将在第7章“解决:怀特海的后现代宇宙论”看到，时间、延续、过程的概念从根本上与主体体验有关。在这个新兴的故事中，根本的东西是主体性和感知能力而非纯粹的机械作用。

25 **非因果的**。量子事件是非因果的。它们是内在的不可预测的。一个电子跃出轨道的瞬间，或一个放射性粒子从原子中发射的瞬间，是完全随机的，完全非外因引起的(uncaused)。称一事件是“完全非外因引起的”在逻辑上等于称它是“自因的”(self-caused);并且正如哲学家亚瑟·杨(Arthur Young)认为的，这等于称事件作出选择，即展示出意识。[4]

随机性和选择的这个逻辑和观察的同一性是量子物理学的关键含义。杨的观点是:如果某个存在(entity)(如一个电子或一个光子)正在施行真正的自我运动、自由意志或它如何运动的选择，那么它的行为将不是(由任何先前的原因)决定的并且将是不可预测的。对一位观察者来说，它的行为似

乎是彻底随机的、非外因引起的。这恰恰是在量子粒子行为中观察到的。观察者无法察别选择驱使的(choice-driven)行为与纯粹随机的行为之间的任何差别。但对作出这个选择的量子存在而言,存在着天壤之别。量子事件是自因的,不是非外因引起的。只有在没有外在于它自身的原因影响其行为的意义上,它才是非外因引起的。

通过审视涌现的逻辑,"量子选择"这个概念进一步在哲学上得到支持。正如我们知道确实为真的那样,如果意识和作出选择的能力在我们身上存在,那么我们可以概括并且说意识和选择存在于宏观水平。现在我们从生物学、化学和物理学中知道,宏观水平的存在是由低水平微观存在的层级组成的。如果这些低水平存在完全缺乏选择(正如机械论所假定的),那么我们该如何说明层级中随处可见的选择的涌现呢?缺乏自我能动性、自由意志或选择能力的存在如何引起确实具有这种能力的存在呢?我们可以融贯地解释宏观水平上选择存在的唯一方式是假定它必定"一路向下"存在于最低水平的微观存在中。[①] 选择,即自由意志和自我能动性的发挥,如果它存在于宏观水平,那么也必定在某种程度上存在于微观水平。否则,选择从完全缺乏选择中的涌现将需要一个奇迹。[②] 26

不确定性。量子事件的不可预测性,它们的随机性,不只是不精确的人类测量的人为现象——不确定性内在于量子事件本身。这是存在论的而非纯粹认识论的不确定性。因此,在量子的奇境中,因果决定论让步于内在于实在本身结构的不确定性。量子领域的这一特征表达在海森堡著名的不确定性原理中。

互补性。量子事件不只是非外因引起的和不确定的,它们还挑战了日常的、经典的、亚里士多德逻辑的传统。因为量子不确定性,例如,同时测量一个电子的位置和动量是不可能的。我们只能知道一个特征,而不是另一

---

① 参见第8章"泛体验论:意识一路向下?"和第9章"过去的物质,现在的心智"。

② "奇迹"(miracles)是对我们的无知的衡量或标示。在我们不理解事物如何能发生,但是依然希望坚持它的确发生的时候,我们诉诸非解释性(non-explanation)的"奇迹"。这不是说真正的奇迹不可能发生。这只是意味着如果它们出现,它们超出了我们的视野范围。奇迹超越知识的苍白而存在。就认识论而言,奇迹带来的大问题是:当要祈灵它出现时,我们以什么标准作决定?当某时某地把一个"奇迹"——它暴露了我们推理序列的断裂——嵌入我们的解释时,我们作出决定的证据规则是什么?如果奇迹是我们无知的证据,那么是什么阻止我们每次在无力解释一些事物时祈灵奇迹?(科学取代奇迹作为知识和行动的方法,因为它不接受解释中的鸿沟——相比之下,只要事情的发生超出时代的知识范围,迷信就会诉诸精神和奇迹。)如果我们允许奇迹混在我们的解释中,那么每次我们无法理解一些事情时用什么阻止我们祈灵"然后接着一个奇迹出现"?为什么要为寻找解释而烦心呢?为什么不只是说"这完全是一个奇迹",然后到此为止?

个。一个相似的情形出现于众多其他所谓的共轭对(conjugate pairs)中,如波粒二象性。但是这一"二元性"(duality)完全不同于笛卡尔的二元论,在笛卡尔的二元论中,存在论上自我维持的身体与心智或客体与主体是不可调和的一对。量子的二元性不是离散的对立面,它们是互补的,即尽管它们互相排斥,但它们同样互相所需。量子事件的本质是不二的互补性,它需要一种不同于"或"(either/or)的新逻辑。例如,量子事件同时是波和粒子。量子是似非而是的(paradoxical):跨空间传播(波)同时是无限小的点状事件(粒子)。[5]

27

量子参与。机械论物理学的理想是客观性——获取不掺杂观察主体观点的纯粹知识。我们可以称它是"平板镜"(plate-glass)科学,知识的对象被认为应当免遭外部观察的染污。来自量子科学的最大挑战的——以及对致力于客观性的科学家来说的最大困扰的——启示之一是在客体与主体之间不存在这种平板镜分离。观察者没有,也不可能,与被研究的对象相分离。所谓的观察者实际上是一位参与者,他是量子系统的不可分割的一部分。

这个启示的本质是:量子领域完全由一同"存在"于一种假死(suspended animation)中的可能性或概率组成。在量子物理学中,这些概率被描述为一个波函数矩阵——数学概率波。引人注目的事情是:任何特定概率只有在被观察到时才成为一个现实。在量子力学中这被称作"波函数坍缩",一个特定现实从许多叠加概率波中"坍缩"。要使物质客体的现实世界存在,那么必须要有一位观察者进入量子系统并观察它。

这似乎是量子可能性领域成为现实的唯一方式,表观实在(manifest reality)要求有意识的观察者进入并选择其中的一个可能性;这个可能性于是成为现实的物理存在(entity),例如一个电子或一个质子。简言之,"观察者"通过参与到量子系统,以坍缩量子波函数的方式促成了实在的创造。量子观察者——而那意味着观察者的意识——以某种尚且无法解释的方式参与物理实在的创造。这更像是"窥镜"(looking-glass)科学,这里表观实在反映了有感知能力的参与者的意向和选择。整个物质世界产生于坍塌的量子事件,因此部分是由某个参与意识创造的。

量子非定域性。从经典范式的观点看,到目前为止量子力学最著名也极具挑战性的方面是所谓非定域现象的实验证据。根据受相对论支持的旧观点,两个事物或事件如果距离相隔太远,无法接触或交换信号,那么将无法交流或发生交互作用。可是遵循量子理论的预测,实验表明,量子事件——被超光速的距离分隔开(这些距离需要超光速的交流)——确实可以彼此回应。

28

量子非定域性最著名的证据来自法国物理学家艾伦·埃斯佩克特(Alain Aspect)进行的一系列实验,[6]后来为其他物理学家所证实。他演示当两个量子存在(如质子)在空间中分离,以至于在实验间隔中不可能有信号在它们之间传递,可是,通过改变一个质子上的某一属性,另一质子被观察到经历了互补的变化——就好像它以某种方式知道发生在第一个质子上的事情一样。

因此,量子事件挑战了超距作用假定的不可能性,即,或量子事件可以超过光速(根据相对论,这是不可能的);或量子事件是非定域的,即,它们以仿佛表现为一个整体的方式联系到一起,即使显然为超光速的距离所隔开时。换言之,量子事件在实在的某个更深水平上互相关联。用大卫·玻姆(David Bohm)的术语来说:在隐缠的(implicate)量子层面,实在是一个不可分割的整体。[7]万事万物彼此相互联系。量子非定域性在实验上已经被重复证实。

复杂性理论

出自混沌的秩序。最后,"新科学"三重唱随着复杂性和混沌理论的出现而完成。混沌理论与复杂性理论尽管并不相同,但均属于同一"家族"——是系统理论中的嫡表亲。两者均认识到一个整体系统的不同部分之间根本的相互关联和相互依赖。独立的、分离的(或可分离的)部分的概念(它是机械论的基石)被看作是不实在的。这对所有种类系统——包括生态的、经济的、社会的、政治的以及气候的系统——的蕴意都极为深远。

由于相互依赖,自然被认为是一个嵌套系统的高度复杂的连锁网络。"部分"之间的关系是动态的、常变的,因为它们涉及反馈和前馈循环的复杂网络。如果不是毫无意义的,那么识别或孤立出个体原因是困难的。在动力系统中,结果反馈进它们的原因,所以以非线性的方式改变了因果路径。这种非线性演化意味着要精确预测复杂系统(如环境、经济、社会组织)的行为是不可能的。最好的希望是对大尺度模式的识别。但是由于它们的复杂性和非线性,这些模式的演化是不可控制的。

29

任何通过引入一个压倒性原因来控制复杂系统的尝试都将失败,因为这个原因立即产生非线性效应,它在整个系统中回荡,并影响这个原因本身的表现。正如例证的那样,注意那些善意的人们干预环境、经济或社会动力系统的失败尝试。问题在于我们同样是系统的一部分,因此我们恰恰是我们试图控制的系统的变换和演化的一部分。复杂系统的主旨是部分不能控制整体——因为每一个部分都有助于整体的改变,并因此也有助于这些部

分自身的改变。

所以，鉴于自然的复杂性，以及鉴于来自复杂性理论的见解，机械论的梦想——出于人类利益而完全预测和控制自然的梦想——终将被放弃。我们是系统的一部分，而且从根本上受其支配。取代控制，复杂性科学和系统动力学告诉我们，正如量子物理学告诉我们的，我们只能参与。我们始终在参与，而参与是有价值的。每一个体，每一部分，都会带来影响。这类系统的见解几千年来一直是东方哲学（诸如道教和佛教）的核心。

混沌和复杂性理论给予我们的是分析和理解复杂系统的数学工具。例如，从混沌理论我们可以知道，即使一个简单的初始系统——一个只有少数部分和少数简单规则的系统，如果反馈迭代是发生在系统中的一部分，那么 30 将很快产生混沌和深度复杂性。计算机生成的分形(fractals)就是其中一个例子。凭借少数简单的算法（指令），计算机屏幕布满图案和颜色的不可预测但有模式的复杂漩涡。分形学向我们生动地表明不但混沌和复杂性来自简单性和秩序，反面同样可以发生：秩序源自混沌。

复杂性理论表明，秩序从远离平衡态的系统的混沌中自发地产生。当一个系统变得高度复杂时，它同样变得高度不稳定：它处于混沌的边缘。但是这一高度不稳定性同样是新模式、新秩序、创造性的来源。

从混沌或无序中获得秩序或创造性在机械论中是不可想象的——除了通过纯粹机遇。根据旧观点：标准热力学告诉我们，所有系统在交付自身时，会自发地和自然地衰退至更大的无序状态，或热力学平衡状态。能量耗散为熵——一种不可利用形式的退化能量。不过诺贝尔奖得主伊利亚·普里戈金(Ilya Prigogine)表明，某些系统，即那些处于混沌边缘但远未达到热力学平衡态的系统，不会衰退至无序状态。相反，它们通过耗散的熵而非能量自发地从系统内的结构中创造出新的秩序和组织的模式。普里戈金把这些新秩序的来源称作“耗散结构”。[8]

于是，从复杂性和混沌的科学，我们认识到物质或实在本身的结构具有从混沌内的“分形维度”或分形中产生秩序的内在能力。我们生活在一个在混沌与创造性之间不断跳跃的世界，一个秩序不断分解为混沌、而新的秩序又自发地从混沌中产生的世界。于是，物质世界本身具有产生其自身新秩序的能力。物质在某种意义上是创造性的。我们已经自牛顿力学和罗素的盲目“原子排列”取得了长足进步。

新科学，尤其量子力学和复杂性科学，表明旧有范式的许多基本原理不再被认为是普遍“真理”。因为这些新科学，旧故事的严重局限性被凸显出来。31 机械论、还原主义、因果决定论以及客观性的旧理想已经被侵蚀。但最重要的

是,普遍的物理性假定(即世界最终完全由物质或物理能量组成)遭到质疑。

这个旧宇宙论故事没有为作为一种因果实在的意识留有余地。哲学家约翰·塞尔(John Searle)极为生动地写道:意识不过是物质"喷射出来"的一种副现象。[9]但更糟糕的是:物质本身原本是非意识的和无感知能力的——因此所有物质体皆没有目的或内在意义。[10]宇宙是"死的",生命和意识仅仅是机遇的产物。在这样的宇宙中没有任何事物具有任何内在价值——没有任何东西是自为的。唯有一个具有意识、主体性的存在,即主体,可以感受到成为独一无二的那个存在像是什么,可以感受到体验它自身存在价值像是什么。鉴于客体只具有投射到它们上面的外部价值,一个主体无需来自外在评价者的评价,因为它有自为的评价。

挑战旧故事的反常现象

到目前为止我已经审视了新科学如何严重地侵蚀了这个旧故事。即使缺少来自相对论、量子理论以及复杂性科学的数据,物质论、机械论、物理因果性、客观性以及还原论的旧世界观也受到三个重大反常现象的深刻挑战:意识的因果性、感知能力的身体以及非定域的(超心理)现象。如果我们的科学和哲学对宇宙的描述不再是不恰当和不完备的,那么它们必定能够解释这些反常现象。

意识是因果的

物理主义——它假定实在最终只由物理能量组成——没有为作为因果实在的意识留有任何余地。在这样的形而上学中,意识的能动性(agency)是一个虚构。只有物理交互作用可以产生世界上可测量的效应。标准哲学和科学试图把意识解释为一种副现象——演化过程中涌现的一种副产品。换言之,物质产生心智。可是我们中的每一个人每天都体验到我们自己意识的因果效力。并且在科学中,量子实验表明观察者的意识(至少在某些量子理论的解释下)引起波函数的坍缩。 32

身体可以感受

根据这个旧故事,物质——甚至生命体——不能感受。只有心智能够感受,而身体物质只是机械地作出反应。感受以及拥有体验(简言之,主体性)的能力被假定为仅仅是物质复杂性的结果,此外,这些物质是没有感知

能力的。于是,物质自身是内在地非意识的和非体验的。而且没有感受和评价的能力,物质是无目的的、无意义的,而且没有任何内在价值。自然不具有意义。所有生命、意识和意义不过是死的和没有感知能力的宇宙中秩序的机遇所为。可是,正如我们每个人日常体验到的,我们穿行于这个世界,因为身体确确实实能感受。

一门"死的"物质的科学如何能够说明意识的事实?如理查德·道金斯(Richard Dawkins)[11]等科学家和丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)[12]等哲学家所言,说意识或感知能力涌现于一开始完全没有感知能力的物质,这需要一个奇迹。哲学家如托马斯·内格尔(Thomas Nagel)[13]、科林·麦金(Colin McGinn)[14]、盖伦·斯特劳森(Galen Strawson)[15]和大卫·格里芬(David Griffin)[16]指出,没有任何存在论上新的、种类不同的事物(例如主体性)可以从起初没有丝毫主体性或感知能力的、完全客观的事物(如"死的"物质)中产生。[17]如果脑由无感知能力的、非意识的物质组成——如神经元、分子、原子、电子和质子——那么从脑中获得意识要比起从水中得到酒更像是一个奇迹。如科林·麦金所言:"我们感到,物理脑之水以某种方式转变为意识之酒,但我们对这一转变的本质一无所知。……心一身问题是理解这一奇迹如何形成的问题。"[18]

如果我们的身体感受,而且我们知道它们确实感受,那么除非我们假定一个涌现的奇迹,否则我们身体的物质必定能够感受,并且一路向下。

超距交流

33 根据机械论和物质论,身体不但是由"死的质料"组成,而且每个身体在空间中都是孤立的,只能通过接触或共同的物理媒介传递信号或能量。如果身体正如机械论所言那样是孤立的,那么它们不能在一段相当远的距离间非定域地彼此回应。而这恰恰是物质论的立场。根据这个世界观,诸如共情、心灵感应、异常洞察力(clairvoyance)以及念动力(psychokinesis)等现象是不可能的。可是通灵学(parapsychology)的文献显然与这些相矛盾。[19]

不幸的是,对这类反常材料的标准的科学回应是:它们或因拙劣的实验协议而必然是错误的,或是巧妙欺骗的产物。这类不假思索的(out-of-hand)拒斥通常由事先"知道"通灵现象是不可能的怀疑论者做出。鉴于这种教条的偏见,即便再多的严格材料也不足以说服怀疑论者。但是恰恰因为充满敌意的持久的怀疑论,负责任的通灵研究者费尽心思以确保他们的实验能够满足最高的科学标准。即便如此,反常材料依然继续存在于拒绝他们的科学世界观中而不是他们的实验设计中。

除了这些反常现象,这个对超距作用和对非定域效应的机械论否定,对我们与宇宙的关系造成了一些有趣的(如果是乏味的)启示——远远超出实验室:

宇宙事件不能影响地球上的(*terrestrial*)身体。在距离足够远的地方,在身体各自的生命期限内,光速阻止它们之间进行交流或相互影响。因此,在那个人的生命期间内,今天生活在地球上的一个人的身体不可能"接触"(例如)80 光年前产生的宇宙力量或动力。在宇宙学上 80 光年是一个无足轻重的距离。因此,宇宙的大部分都超过这个范围——它们只能作为历史事件被古老天体发射的光线(以及其他射线)捕捉到,其中的许多天体可能甚至已经不存在了。因此,在场(presence)的同时性和参与式分享在宇宙的广袤延伸之间是不可能的。我们被限定(或被监禁)在相对孤立的"光锥"事件视域和无法与外界交流的"气泡"宇宙中。

地球的孤立。这不只是意味着现在的地球同宇宙的大部分相隔离,而且即便在地球上,身体也被认为孤立于它们各自的"皮肤封装的"自我中。它们被认为,只有在物理上临近或通过交换物理信号(如声音或手势,以及在适当情况下辅以电子编码),它们才能够进行"接触"。既然物质被假定为内在无感知能力和惰性的(只有通过物理接触才移动),因此不可能存在一个身体借以感受到相当距离之外的另一身体在场的媒介。 34

现代主义故事的奇异悖论

鉴于这个占统治地位的世界观,我们出生在一个奇异的悖论中:一方面,我们植根于一个"尸体般的"物质论,一个死的物质的宇宙中;可是,另一方面,这个观念是通过一个理性的无身(disembodied)心智——这恰恰是那个我们被告知并不存在的"幽灵"——的分析建构所获得。那个无真实存在的心智如何建构一个它自身的存在在其中被否定的故事呢?只有借助于把主体(自我、灵魂、意识)从图景中抽出的人为策略,现代主义哲学和科学才能建构出客观物质实在的世界观。为了实现客观性的理想,这个(通过启蒙运动传递给我们的)理性自我不得不把自己从肉体的世界中抽取出来——把主体与客体分离开。

可是,这个悖论的核心(正如量子物理学家埃尔文·薛定谔在"心智与物质"这篇精彩的文章中写下的)已经完成了那一步,已经有意识地把心智从世界图景中抽出来,现代主义哲学和科学迅速忘记了它曾经做过这些,而

它们接着在审视这个祛精神的世界图景时,声称不能在该图景的任何地方找到心智或精神。心智在外面注视着。[20]这是早期二元论的现代主义立场。

接着,在晚期现代主义中,二元论让位于物质论,心智甚至不是外在于物理世界;它根本没有自身的真实存在。意识(精神、灵魂)被宣称是不存在的,它纯粹是一个方便的虚构,在完全物质的和客观的人脑和神经系统的电 35 化学汤中被酿造出来。[21]根据这种被称作"取消物质论"的极端世界观,任何种类的心智、意识、灵魂、精神、主体性都不存在。我们视为意识的东西——它具有诸如对颜色、愉悦、疼痛、信念等的感觉以及欲望和意向的所有主观品质——不过是"民众的虚构",是不谙科学的无知人们的天真捏造。我们称作"心智"的这些虚构,实际上不过是脑中非常普通的客观物理事件和过程的高度复杂的结果。这全都是物理客体、纯粹客体性的一出戏。只是似乎有主体性正在发生。但是在回应这种取消主义时,我们应当问:做这个"似乎"的是谁或是什么?对一个(依定义和声称而言无观点的)纯粹的物理客体,一个事物如何"似乎"或是其所是或是其非所是呢?

因此,我们不得不在尸体般的物质与非物质的(incorporeal)心智的悖论中摆荡——前者是死的、无感知能力的以及没有意义或创造性的可能性,后者是一个幽灵,一个通过前者的偶然排列"喷射"出来的纯粹虚构或幻想。可是正是这主观"虚构"以某种方式设法建构了这个最初客观世界的图景。

当然,这是一个令人极度不满的事态。它在哲学上毫无意义,如果存在的一切是"死的"物质,那么意识如何出现?换言之,主体性如何从完全客观的物质中产生?没有丝毫心智和想象的东西如何实现了想象自身具有一个心智的奇迹?这个主导性的故事让我们失望,因为一个无主体性的世界,不仅是一个缺乏任何内在意义的世界,也是一个不能认识自身的世界。可是这个世界被其内的造物所认识。根据极端物质论,这根本不可能发生。

由于对这个主导性故事的(哲学、社会、心理、生态和灵性的)深远后果忧虑甚至惊恐,近年来,包括女权主义者、生态女权主义者以及生态后现代主义者在内的一大批批评者,已经开始批判现代主义。[22]这些学者共有的一些强烈主题,包括对无身(disembodied)理性主义的批评(它坚定地倡导以身 36 体为中心的哲学进路),以及对"具身、嵌入"哲学的生态学导向的吁请。[23]

显然,从女权主义者、生态女权主义者和生态哲学的批判来看,传统西方哲学需要作一次彻底检查。然而,即使其中的许多声音已经引起了一些对存在论和认识论的挑战性问题,即使一些人已经提出了富有远见和学术性的替代方案,但我相信:哲学需要比标准的女权主义和生态学批评——尽管它们可能是有效的、有用的、重要的——更深入。这类批评始终受到值得

赞赏的与权力分配有关的伦理学和实用主义考虑的激发。

建立在这些之上,哲学的紧迫任务是着手处理现代世界观的潜在的、盛行的形而上学"建设砖块"的构成假定。针对此方向的举措存在于女权主义和生态主义中,例如,当这些学者谈论女权主义存在论或具身存在论和认识论时。[24]但是我认为,他们在存在论上的批评不够彻底,还没有触及核心假定。它们没有掘进到西方哲学的存在论岩床从而揭露出我们关于物质和心智本性的范式和限制性假定。如果不沿着怀特海所提出的路线对现代主义存在论进行彻底修正,那么我认为其他尝试都不大可能成功。

在本书中,我概述了这个指向"深层存在论"的方向,这是我们关于实在本性假定的一次深刻转变,但这需要在我们开始讲述一个新的、有意义的"宇宙生态学故事"(这是一个包括物质与意识亲密关系的故事)之前完成。

3 叙事:重新发现物质的灵魂

37 如果宇宙是死的,那么它不会讲述什么故事。而我们整个宏大的宇宙论不过是我们告诉自己理解我们在此存在的幻想和超级神话而已。但是如果宇宙不是死的呢?如果宇宙本身是一个故事呢?那意味着什么,而我们如何使它与我们的科学和哲学相契呢?

宇宙或始终是"死的",或是有意义的。[①] 如果它在完全机械的意义上是"死的",没有任何自我运动和感受的内在能力,那么宇宙中所有生命和意识的实例最终是演化的无关紧要的副产品。如果这是真的,那么宇宙根本没有意义,正如存在主义者萨特(Sartre)和加缪(Camus)所说的,它将是"荒谬的"。38 所有意义都是偶然的(contingent),它是由来自虚空中的原子盲目机械碰撞的机遇所引起的心智本身创造的。当产生心智的脑死亡时,它们所创造的所有意义随之消失。在这个无意义的宇宙中甚至将不再有意义的存身之处。宇宙将只是简单的是(be)。它一无所为。

一无所为的宇宙不关乎任何东西;它是一个没有故事的宇宙。故事是意义的展开:它们代表状态的变化,之后的状态需要参照它们的前因以完成它们自身的存在。更简单地说,故事需要对已经发生事情的记忆,对正在发

---

① 我用"死的"一词意指的不是宇宙曾经是活的然后现在是死的。我甚至没有提及熵的"宇宙热寂"的宇宙论预测,即当一切可用的物理能量都耗尽而所有负熵生命包将永远消失。我更多在比喻的意义上使用"死的"这个术语,意指宇宙的"质料"(它的物质/能量)完全没有感知能力。宇宙物质本身或是内在有感知能力的,或是没有意义的。我用"有意义的"一词意指宇宙的原始成分(我们可以称为"物质"、"能量"、"以太"、"虚空"、"力场"或"量子势",这在论证中没有多少差别)具有指涉某物(其他存在或它自身的其他部分)的内在能力。它具有关于某物、指称某物或指向某物的能力。简言之,它具有意向性的内在能力。因此,我通过"有意义的"一词是说,如果宇宙的物质不是"死的"机械论的质料,它将具有创造意义的能力,并且自身是内在地有意义的(significant)。

生事情的体验,以及对将要出现的事情的期望。所有这一切都需要意识。

故事揭示了事物如何形成它们所是的方式。它们讲述了起始和中间,然后,如果它们并不是总有结尾,它们会指向,并保持道路开放。故事是暗示的(suggestive),而不是确定的。它们是对行动的吸引或邀请。故事颁布创造的过程,由此现实从潜在的池水中出现。通过生成(becoming),它们使得存在(being)隐含的丰饶(fecundity)彰显。

如果宇宙是"死的",它不会讲述任何故事。这里的蕴意是,如果宇宙不是"死的",如果它不只是一个在浩瀚的混沌之海中根据若干规则运作的巨大机械系统,那么它在某种意义上是"活的"。一个更准确的术语是"有感知能力的"(sentient),即一种感受或体验的内在能力。换言之,去弄清楚本书的主要论证:宇宙的物质(即它的原"料"或成分)自身内在具有我们称作"意识"的本质。存在某种关于物质本身的东西,即某种品质或属性、某种内在原理,它内在地使物质运动——一种朝向自组织、演化和复杂性的自动的欲望。简言之,物质感受并移动自身。它并不需要外部力量推拉它。

这是一个关于物质和自然世界的彻底不同的观点。

于是,演化不再像一个根据变化莫测的环境状况施加于并塑造物质的冲突的外部力量之间斗争的故事。它更像是一个物质感受到它的方向在朝着日益增长的复杂性和更高水平的秩序和组织前进的故事。物质是冒险的。而在一个真正的意义上,这个演化故事是一个物质对自己讲述的故事。这是一个物质将它之前组织程度较低阶段的细节交流给之后组织程度更高阶段的故事,这样每个阶段都是有意义的——充满了意义,充满了对它先前条件的参照。物质充满了关于它的过去、它的演化和整体过去的信息——关于它自身的结构和动力,关于它的过程。细胞包含分子的信息,分子包含原子的信息,原子包含量子粒子和场的信息。而脑物质包含所有这些信息;所以人类心智可以反映物质的历史,并且告诉自己生物和宇宙演化的历史。

39

物质的内在叙事

故事起作用是因为它们创造了意义。人类关于这个宇宙以及我们位于其中的居所的知识本质上是我们告诉自己的一个故事。它建立在世界如何成为其所是的一个叙事的基础之上。当向孩子讲述这个世界时,我们称它是一个"故事",但是在对自己以及彼此讲述这个世界时,我们宁愿使用更加冠冕堂皇的术语如"宇宙论"、"存在论"、"形而上学"、"范式"、(或如果我们

不那么妄自尊大)“神话”。但是它们全都是同样的故事。然而,我们通常清楚,我们的存在论和宇宙论的故事不是这个世界,而是关于这个世界。它们是我们向自己讲述这个世界、作为展开的叙事向自己再现这个世界的方式。但是,我们确定,我们的故事不是世界本身。存在这个世界,而接着分别地,存在我们的故事。

因为我们的故事与这个世界是分离的,它仅仅是“关于”这个世界,它们没有在任何重要的意义上影响这个世界。故事毕竟只在我们的心智之中,而这个世界“外在于那里”,独立地存在于物理空间的实在中。当然,这种分开的心智与物理自然的观点只是我们告诉自己的故事的一部分——它隐含在我们现代西方存在论(关于存在本性的故事)和宇宙论(关于宇宙的故事)中。

在本书中,我质疑继承自现代哲学和科学的创立者的“常识”世界观。作为替代,我提出另一个不同的故事:一个呼应被埋没的16世纪天才乔尔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno,1548—1600)[①]的深刻宇宙论洞察的故事。布鲁诺的宇宙论是如此激进,对中世纪晚期教会超自然的圣职权威来说是如此深刻的挑战,以至于他们把他活活烧死而不敢冒险让他的“智能物质”(intelligent matter),以及一个无限的、无中心的宇宙的异端邪说腐化其他学者并传遍整个基督教世界。如果布鲁诺活着,他关于自然和物质与心智关系的激进观点将为现代科学的发展奠定一个非常不同的哲学基础。相反,我们采纳了笛卡尔及其分离的精神灵魂与机械物质的二元论。

然而,布鲁诺并不是第一个提出智能物质理论的人,而且他后继有人。心一身问题的“新的”后现代解决方案在西方思想中具有悠久谱系。事实上,现代物质论被证明是一次较近出现的短暂偏离。除了布鲁诺,业已表明:经歌德、莱布尼茨、帕拉塞尔苏斯(Paracelsus)以及新柏拉图主义者,彻底的自然主义或泛心论的悠久谱系可以一直追溯到西方哲学的开端,在前苏格拉底哲学家的思想中,甚至越过俄耳普斯萨满通灵的异端,逐渐延伸到前印欧新石器时代和旧石器时代文明的神话中。[②] 例如,我打算讲述的“新故事”能在早期希腊哲学家诸如阿纳克西曼德(约公元前610—前547)和亚里士多德(公元前384—前322),以及我们时代的哲学家诸如阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)、查尔斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorne)、大卫·雷·格里芬(David Ray Griffin)等人的著作中找到前

---

① 作为哲学家/科学家他在英美世界一直被埋没,直到雷蒙·G.门多萨最近出版的:*The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology*.

② 参见第6章“泛心论:心智内在于物质的漫长谱系”。

身。一个彻底、深刻的泛心论形而上学——一个新的宇宙论——是怀特海在《过程与实在》中提出的。

但是我不只是提出了一个关于宇宙的不同故事。在我提出的故事中,叙事本身告诉我们,我们的宇宙论和存在论的确非常显著地影响了这个世界。这是一个认为我们的故事至关重要的故事。事实上,这是一个故事,它告诉我们,我们的物质在讲述故事。

简要地说,我用这个相当怪异的措辞想要说的是,存在某个关于物质自身本性的东西——包括我们身体的物质——它内在地就是故事的"质料"(stuff)。我们可以说,物质有一个内在的叙事。这一观点完全与将物质设想为本质上是纯粹机械的占统治地位的现代主义范式不同。现代主义范式认为,只有心智创造了故事,只有心智有意义,只有心智可以感受并且随着目的脉动,而所有这些心智活动不过是物质机械演化的偶然的副产品。 41

我在这里认为,我们的宇宙论和存在论故事确实在这个自然世界中有影响,并对自然世界产生作用。正如许多后现代和批判理论哲学家所做的,我认为在每个存在论、宇宙论、形而上学体系以及神话的基础上的是一个叙事前提——一组关于实在本性的假定,这些假定彻底塑造了我们认识世界和与世界打交道的方式。

无感知能力的物质这个叙事前提是我们现代西方宇宙论和宇宙演化论(cosmogony)的基础,是这样一个世界的基础——这个世界从一个原始大爆炸中产生,喷射出炽热的等离子射线,经过亿万年的宇宙演化,冷却并凝缩为一个星系和恒星的宇宙。在这一切中,从未有类似心智、感受或视角之类东西的容身之处。整个宇宙根据盲目的机械定律塑造的盲目的随机事件的组合而演化,完全没有方向,不被认识,也不被感受。生命和意识经过很久很久以后的120亿年最终出现——只有当绕着某颗恒星(以及或许别的地方)的大量岩石和水的条件允许演化过程把死的物质塑造成足够复杂的形式,如细胞、神经系统和脑。[①] 心智,在这个占统治地位的(现代科学)宇宙论版本中,不过是惰性物质的一个演化涌现的副产品——一种副现象。

我们的形而上学假定塑造了我们要问的问题、我们使用的方法、我们获得的材料种类,以及对这些材料的解释,并在这个解释的基础上进行评价和决定如何行动。因此,它们塑造了我们如何与世界关联,以及如何具有具体的、实际的效应。(其他一切所依赖的)这个基本假定,就是我们视为世界的根性的东西,即我们的存在论。我们认为世界最终是由物质或物理能量(物 42

① 任何有生命的生物形式,根据这一观点,不过是本身死的(没有任何生命或意识的痕迹)"原子随机排列"的偶然结果。

质论),心智或精神(观念论),或心智与精神(二元论)组成了吗?所有这些观点在哲学上都不能令人满意,不能恰当地解释经验实证的材料。

在这一阶段弄清楚每一种世界观的基本叙事前提,并解释为什么我认为所有这些作为融贯的宇宙论故事是成问题的——这或许是有益的。

二元论:物质与心智都是实在的,但是它们是不同的实体并且独立存在。二元论主张意识独立且分别于物质而存在——它是一种完全不同种类的"质料"。但是如果是这样的,我们将留下解释两种彼此异质的实体究竟如何发生交互作用的潜在的问题。要想象非广延的、幽灵般的心智究竟如何对固态的、有重量的、广延的物质产生影响是不可能的。这当然是笛卡尔的问题,并且是一个从未被解决的问题。二元论需要一个奇迹的介入。

物质论:只有物质或物理能量是最终实在的。(正如目前事例表明的)如果科学被锚定在物质论中,那么这个问题就是,如何解释没有质量、不占据空间并且具有主体性的"某物"从最初有质量的、空间的和完全客观的事物中演化或涌现。要完成这一伟业——从物质得到心智,从客体性得到主观性——同样需要一个奇迹(哲学家科林·麦金借"用物理脑之水酿造意识之酒"所表达的就是这类奇迹)——一个无法解释的存在论跳跃。

感知能力和主体性究竟如何从完全无感知能力和客观物质中涌现?标准答案是"复杂性"。但是如果你是从纯粹客观的(无一丝心智和主体性痕迹的)物质开始,那么将不存在任何数量或程度的复杂性可以产生心智或意识。无法构想客体性究竟如何产生主体性或"内在性",无法构想"死的"物质究竟如何产生能感受的物质或心智。如果宇宙是从"死的"开始,那么它始终是死的。

鉴于二元论因现代哲学的批评而不堪信任,到目前为止物质论试图通过堆积厚厚的足以模糊心智如何从物质中涌现的这个深刻问题的理论云层摆脱一个相似的命运。物质论为这个悖谬的立场辩护:所有实在的东西是自然的、物理的和客观的,包括不可否认是主观的心智。但是在一个完全由客观物理的质料构成的世界中,主观心智的出现不可能自然地发生。这样的涌现需要一个无法解释的存在论跳跃——一个奇迹。在一个纯粹物理世界中,心智的出现是一个超自然事件。

43

观念论的梦想

观念论:只有心智、意识或精神是最终实在的。替代科学物质论和存在

论二元论的第三种主要的宇宙论方案可以在许多东方宗教传统中发现,并且也是一个流贯西方思想史的暗流。这就是从不同方面被人所知为"观念论"或"长青哲学"的形而上学流派。这一存在论目前在西方哲学或科学中很难被严肃对待,可是它为克服物质论和二元论的深刻问题提供了一条道路。

这里,叙事前提是把物质论颠倒过来,声称意识是首要的和普遍的,而物质或(a)只是一种错觉,或(b)是精神的一种流溢。根据绝对观念论,最终实在的本性是精神或纯粹意识,物质世界是一种错觉、一种宇宙梦想,即印度教传统称作为"玛雅"(*maya*)的东西。

然而,尽管在哲学上问题少一些,但玛雅观念论在实践上提出了一个重要问题。在生活中我们不会认为物质像是一种错觉,并且如果我们把所有物质客体(例如高速路上的汽车或有毒物质)看作不真实的"梦幻的东西",那么我们在世上很难活下来。与物质身体发生交互作用产生了引人注目的后果。

另一个版本——流溢论的观念论——建立在我确认为一个"连续统存在论"的基础之上。[1]这里,基本的叙事前提是:宇宙根据一个存在论水平的层级——从物质、身体、心智、灵魂到精神——进行建构。这是一个演化的层级,其中更高层级源于并包含之前的层级,物质是精神的一个"浓缩的"物理显现或内卷(involution)。

44

流溢论的观念论是有问题的,因为它冒着把精神还原成物理的风险:如果物质从精神中流溢,并且是实在的,那么最终精神本身必定(至少部分)以某些方式是内在物理的——另外,这相当于一个从完全非物理的存在中产生某种物理东西(真正物质)的奇迹。相信这样一个奇迹并不比相信物质论者的从物质中产生意识的奇迹更加合理。

观念论的问题在逻辑上没有二元论或物质论的严重,但是依然需要解决:如果一切都是精神,而物质最终是错觉或精神的显现,那么我们如何说明实在论的普遍的、常识的和实用的假定——即这个世界就其自身而言是实在的(而不只是宇宙心智或诸多低级心智的一种调和)?绝对观念论否定物质实在;它的目的是超越的——想要带我们远离作为世界中具身存在的生活。(3世纪的一位神秘哲学家普罗提诺说,物质离"非存在"最近,因为它离精神最远。)

所有这些宇宙论——二元论、物质论、观念论——在某一点上需要提供心智和物质在世界中在场,以及它们之间相互关系和交互作用模式的一个说明。正如我们已经看到的,这三者都存在深刻的困难。这三种主要世界

观中的每一个都需要我们接受对自然世界某种形式的超自然介入。

因此，如果我们打算承认，我们是嵌入在一个实在的具身世界中的具身的有意识的存在者，那么我们需要一种替代的存在论和宇宙论。

第四个选择方案

数十年来，我在心智哲学中的工作一直专注于探索心一身问题，以及来自二元论、物质论和观念论不同流派的种种解决方案。我提出的第四种选择方案——即彻底自然主义（radical naturalism）[①]——采取了一种彻底不同的心一身关系的观点。吸纳来自过程哲学的观点——尤其A. N. 怀特海和亨利·柏格森的工作——我认为心一身问题的主要困难不是生命心智本性或它与物质的交互作用（尽管这些依然成问题）。我认为，心一身问题的解决方案涉及我们对物理实在本性的理解的一个彻底修正。简言之，问题不在于心智，而在于我们关于物质的那个充满局限性的观念。

对于我们的宇宙论故事，我们需要一个不同的起点。如果我们成功地给出这个世界——即一个在亲密关系中既包含客观物质的身体又包含主观的体验/意识——如其所是的一个说明，那么我们需要一个新的叙事前提，一个修正的存在论。

彻底自然主义（从不同方面它也以“泛心论”和“泛体验论”为人所知）避免了其他三种方案的困难。与其他每一种存在论一样，彻底自然主义同样从其自身的根本假定（或主张）开始：“感知能力（主体性、意识）从完全无感知能力的（客体的、物理的）物质中涌现或演化，这是不可构想的。”这可以肯定地表达为：如果意识现在存在，那么它必定以某种形式始终存在。同样，如果物质现在存在而且是实在的，那么它必定以某种形式始终存在。

① 我通过“彻底自然主义”一词意指一种自然和物质彻底不同于物理学和西方哲学标准观点的思想；我意指内在地具有感知能力的自然和物质。这个术语是恰当的，因为“radical”来自拉丁语 *radix*，指“根”，即事物的基础或来源。从词源学上讲，“radical”与“radial”（放射的）有关，指从一个共同的中心或根出发向所有方向扩展，而“radiant”（辐射的），则还不同地意指充满光线，放射、发出光线，从一个来源流溢，显示幸福、完整性、愉悦或爱。因此，“彻底的自然”意味着自然在其根源上是有感知能力的，它由这样的物质组成——这样的物质一路向下到其存在论根源处时亦能感受到整体性和爱的本质的一些东西，并且这样的物质能从其自身存在的深处放射或移动自己。泰亚尔·德·夏尔丹在其“辐射能”概念中提出了某个类似的东西，他认为辐射能是所有宇宙元素间的宇宙引力和爱的来源，它把它们引向日益增长的复杂性（这与“切线能”形成对比，切线能是物理学家研究的能量，它从熵的方向进行牵引）。当科学家或哲学家声称所存在的唯一的物质或能量类型是完全没有感知能力的物理质料时，我把那种存在论称为“绝对物质论”。

我将在这里证明:意识和物质作为同延(coextensive)以及永存的假定是解决物理世界中的意识问题的最恰当的"后现代"方案。对一门意识科学而言,物质论、观念论和二元论都不是恰当的存在论,而彻底自然主义则提供了一个融贯的基础。彻底自然主义的核心原则是:物质是内在地有感知能力的——它既是主观的也是客观的。彻底自然主义直面意识的核心悖论。我们作为具身主体而存在——作为主体性的客体,或作为感受的物质。我们只有作为具身存在才认识意识,可是我们不是作为身体或物质认识意识。意识既是我们最亲密的实在也是我们最深的谜。

在这一替代观点中,物质与意识不是分离的"实体",而是共同永恒存在的互补的实在。物质和心灵(*psyche*)始终在一起——一路向下。在怀特海的存在论中,世界的基本成分,无论原子还是量子,本质上是"体验事件"、"体验时刻"。于是,物质一能量是实在用来回应心灵(*psyche*)或意识的"内在形成"(in-forming)活动的形式。而这个"内在形成"内在于物质;它是物质自身的内在性(*interiority*)——它的自我塑造的动力。在中世纪,中国一些理学家从他们的气(物质一能量)与理(组织原则)的概念中认识到这种互补性。近些年许多"新范式"文献聚焦于气这个借用的概念,但是它的作者通常忽略了另一半本质:即理必然内在于气。彻底自然主义旨在通过聚焦于物质(气)的内在自组织动力(理)来恢复平衡。[1]

彻底自然主义为一门意识和物质(或内在于物质的意识)的新科学提供了基础,并且提供了一条摆脱我们所熟悉的哲学、科学和心理学的"心一身分离"困境的出路。彻底自然主义主题的潜在动机是——通过认识到意识或精神在物质漫长的演化旅程中一直是它亲密的和内在的动力——探索内在有感知能力的物质假定如何在人体、地球物体以及宇宙物体中恢复一种神圣感。在下面的章节中,我将着眼于彻底自然主义的若干宇宙论涵义。

47

但是在我们继续探索彻底自然主义之前,我们需要清楚诸如"意识"、"能量"和"物质"这些关键词语意指什么。在下一章,通过问"意识是一种能量形式吗",我会直面这个问题。

[1] 参见第10章"故事至关重要,物质讲述故事"。



第二部分 <<<

选择：一些冲突的世界观

4 意义:语言、能量和意识

新世纪(New Age)整体精神的(holistic-spiritual)形而上学家与物质论一还原论者结成奇怪的同伴。然而,在谈论意识的时候,两者均求助于来自物理学的概念和形象。物质论者声称意识本质上"不过是"(nothing but)一种物质一能量形式;新世纪者(New Agers)通常根据"振动"、"波"、"场"等谈论意识或精神,好像它是一种精微能量形式。 50

物质论者至少是一致的。根据他们的观点,既然所有事物都是物理的,那么就可以根据能量来合理地谈论意识。但新世纪者看来是糊涂迷乱的。他们希冀于两个方面:一方面,他们主张终极实在是精神或意识(意味着与物质截然不同),可是在另一方面,他们希望用物理学语言描述意识——即使用"能量话语"(energy talk)。[1]物质论者和新世纪者的共同问题是他们被困在根据空间一动觉(即机械的)隐喻设想世界的"奇异吸引子"中。为在心智理解以及它如何与物质关联上取得进展,我认为意识话语需要从使用机械论隐喻转变到意义隐喻,以及从"空间话语"转变到"时间话语",这个转变源自我们对意识本身的直接体验。

我们语言中的一个偏见

20世纪20年代当尼尔斯·波尔(Niels Bohr)在他那时新发现的量子领域中遇到悖论、荒谬以及看似不可能的事物时,他哀叹道:"我们吊挂在语言上,我们悬浮在语言中,以至于我们无法说出什么是上什么是下。"他坚持认为,这个问题不是出在量子奇境本身,而出在我们的语言,我们思考和谈论 51

它的方式。他的同事维尔纳·海森堡(Werner Heisenberg)更进一步并声称,量子奇境中的事件不仅是不可说的,而且是不可想象的。

在今天,当我们试着谈论意识以及它如何与物质－能量关联的时候,我们面对同样的情形。当使用语言之网捕捉意识时,它总是不可避免地从网洞中溜走。

在谈论意识时,由于认识到语言以及想象的局限,这为心智哲学和意识科学打开了一个至关重要的议题。我相信"能量问题"——以及我们使用的语言——对于我们用以理解意识,以及意识如何与物理世界相关的任何显著进展而言都是至关重要的。

意识的哲学家和科学家(以及任何想要谈论它的人)面对的一个主要挑战是找到合适的概念、术语和隐喻。我们语言的很大一部分来自我们的两种最主导性感官:视觉和触觉。视觉为语言提供空间隐喻,而触觉——或动觉——为语言提供肌肉的推拉隐喻。视觉－肌肉感觉主导我们的知觉,以及与世界的交互作用,而随后来自这些感觉的隐喻主导了我们构想和谈论世界的方式。空间和机械的描述和解释在物理学——它是范式科学(并且是我们所有知识的文化范式)——中占主导地位绝非偶然。鉴于我们的演化遗产——它对视觉和动觉的选择偏好——我们主要生活在一个空间的推拉的世界中,即经典的机械论世界,一个运动、碰撞、反冲重物体的"撞球"宇宙。我们的世界是一个运动物质的世界,一个在空间中受物理力作用的事物的世界。

52 于是,当我们谈论意识时,我们的思想凹槽会把我们引向物理学话语(今天则被表述为"能量话语"),这不应当令人惊讶。力是可以被感受的——在身体中被体验——而这也诱使我们认为:对力的体验等于物理学描述的物体间的能量交换。但是这把感受者的感受(主体)与所感受到的(客体)混淆到一起了。

"语言问题"至少同笛卡尔的心－身二元论一样古老。当这个法国哲学家在心智与物质之间作出他著名的区分时,他发现自己"悬浮在(物理学的)语言上"。比起以物理学术语做否定的定义,他没有找到定义心智的更好方式。他把物质定义为占据空间的东西——*res extensa*,即"广延事物",他把心智世界定义为 *res cogitans*,即"思想事物"——而思想事物不同于物理事物,因为它们不占据空间。问题是物质的、物理的事物如何同非物理的事物发生交互作用?什么东西能令人信服地作为它们接触点的本性?——物质的还是心智的?几个世纪后,当弗洛伊德描述心灵(*psyche*)的"机制"和动力时,他同样诉诸物理学－能量话语,例如他的力比多(libido)概念。今天使用

能量话语的相同倾向盛行于意识、灵魂和精神的新时代对话中。

由于我们对视觉和动觉感官的依赖,我们似乎有了一种以物理学或力学的语言进行谈论的演化倾向。可是当我们讲到心智领域的现象时,所有这类话语似乎遗漏了一些本质的东西——例如,情绪、欲望、信念、痛苦,以及意识的其他可感受的品质。来自经典物理学的机械隐喻显然很难描述意识的品质。正如笛卡尔敏锐地觉察的,心智根本不像物质或机器。

但接着出现了爱因斯坦的相对论,之后是量子革命。首先,爱因斯坦的 $E=mc^2$ 表明物质是一种能量形式,因此,随着量子理论的出现,物质世界逐渐分解为不可想象的、悖谬的能量或行动包束。物质本身现在被理解为幽灵般的能量涡旋,并且开始呈现出之前与心智有关的品质。一位伟大的物理学家詹姆斯·金斯(James Jeans)爵士甚至宣称:"宇宙开始看起来越来越像是一个伟大的思想。"量子事件在经典意义上是如此微小、如此不确定、如此非机械的(*un-mechanical*),它们似乎正是那类能够对心智的影响作出反应的事物。

53

量子—意识的联系进一步受到如下需要的推动,即(至少在一个量子理论的解释中)需要将观察者(以及他或她的意识)包含在对量子波函数坍缩(它描述了现实实在从量子可能性领域中产生的事件)的任何完整描述中。根据这一观点,要使从可能性到现实性的"坍缩"发生,量子系统就必然包含观察者的意识。

与相对论的幽灵般的能量场一起,量子—意识的联系引发了新时代伪科学的科普作家和涉猎者的想象力:书架上的书籍诉诸量子的神秘事物作为对古老意识问题的最新解释。许多人相信,量子理论最终为科学地探索和讨论心智开辟了道路。

但是这种振奋过去是——并且现在也是——不成熟的。它涉及一个语言和概念上的花招。鉴于当物质的这种笨拙的经典机械论语言应用于意识时显然至多不过是隐喻性的,因此现在直义地(*literally*)使用能量语言似乎更合理——尤其是如果以量子物理学的"幽灵般的"服饰加以装点。但是从"隐喻的物质"到"直义的能量"的这一转变是没有根据的、无理由的和骗人的。

主体性的挑战

将物质分解为能量并没有使它们之中的任何一个更少物理性。正如笛

卡尔指出,物理的标志就是空间中的广延。抛开其二元论无法克服的问题,笛卡尔的关键洞察依然成立:将心智与物质区分开的恰恰是它不占据空间。这一区别在心智与能量——即便所谓的精微能量(假设的"精微能量"体被描述为具有广延以及波、振动和频率等其他的空间属性)——之间同样成立。甚至以无穷小量子或"精微振动"的形式,能量依然占据空间。而任何作为场的能量理论显然也使它成为空间的。因此,"量子意识"、"场意识"或意识的"振动"、"脉动"或"波"的概念不过是空洞的行话,因为它们仍旧未能解决的恰恰是笛卡尔在将近四百年前陈述的这一区别。

54

但是那甚至不是能量话语中最棘手的缺陷。甚至假定物理学家能够表明能量量子并不占据空间;假定量子行为是如此离奇,以至于它们可以做一切类型的"非物理的"事情,例如超越空间和时间;即使可以表明量子在笛卡尔的意义上不是"物理的"……甚至假定所有这些,但能量与意识之间的任何拟议的同一性依然是无效的。

能量话语无法说明意识的最基本特征,即它的主体性。不论能量变得多么精细或"精微",作为一种客体性现象,它永远无法说明主体性事实——即"从内在体验看所像是的东西"(what-it-feels-like-from-within-experience)。在存在论上,主体性根本不可能从完全客体性的实在中涌现。(作为一名正式的泛心论者,我希望穿一件 T 恤或用一个保险杠贴纸,上面写着:没有存在论的免费午餐!)除非能量在其存在论的最基本水平上,已经具有某种形式的原意识(protoconsciousness)、原体验(protoexperience)或原主体性(protosubjectivity),否则,意识、体验或主体性将永远不能在宇宙中出现或演化。

意义的隐喻

尽管我们的语言偏向物理学一能量话语,充满了机械隐喻,但这显然不是事情的全部。除了科学的语言,市井的行话也充满丰富的非机械隐喻,这些隐喻直接来自体验本身。有讽刺意味的是,我们不但把这些意识隐喻应用到心智和心智事件,而且在我们试图理解世界深刻的复杂性和动力时把它们应用于物质世界。例如,系统理论和演化生物学——甚至在分子遗传学的还原论水平上——充满了"编码"、"信息"、"意义"、"自组织"和"功能"等术语,它是 P 字母开头词语 purpose(目的)的编码。

55

所以当描述物质世界或心智世界时,我们没有局限于机械隐喻。但

是——并且这是非常重要的一点——由于我们对视觉－肌肉意象的偏爱，我们通常忘记了心智隐喻是自成一格的(*sui generis*)，而且，由于我们的科学和哲学偏见支持机械论，因此我们常常试图把心智隐喻还原为物质隐喻。

我对意识话语的建议是：在讨论意识时，要认识到机械论隐喻的众多局限性，以及直义的能量话语的不适当性。相反，当讨论心智时，承认意义隐喻的丰富性和适当性；当讨论意识时，放下机械隐喻（能量话语）而拿起意义隐喻（意识话语）。

让我们更仔细地审视一下。

为什么意识不是能量

如果你与某个人的"振动"调谐，你是否接收到了他正在发射的一些能量形式——或许是我们称作"心灵能量"(psychic energy)的东西？

它可能会诱使人们这么想——认为意识是一种能量形式。但它是吗？当我们说我们感受到某人的振动时，会发生什么呢？

好吧，一种可能性是：他们的脑或他们的身体正在发出能量波——或许是像流一样的东西。如果是这样，这要比现代科学已知的任何能量形式都要精微，因为目前设计出的物理装置还无法检测到任何这样的能量。

但是即便振动是精微的能量波，它们依然是物理的，因为它们穿过空间。任何从空间中移动的事物必定位于空间中的某一位置。任何位于空间的事物都可以被测量。这就是"物理的"意思：它占据空间。它是客观的。它可以被测量。

但从没有人测量过意识。从没有人能够在空间中对它精确定位。如果他们做过，那么诸如这些问题就是有意义的："意识（或它的任何内容，诸如思想、感受或欲望）有多大……一英寸，一英尺，一英里，一光年？"或"意识究竟在什么地方？"但这类问题还在困扰我们。 56

即使讨论意识的"大小"是荒谬的，但一些人认为说意识（及其内容）位于脑的某处并不如此奇怪。但是在哪儿呢？从未有人成功地发现意识所在的脑的任何部分（大或小）。是的，它似乎当然与脑相联系，或相关(*correlated*)——但是它不是在脑里面（不是以你的脑在你的头盖骨里面的方式）。意识具有一种完全不同的内在性。

所以，如果意识没有大小而且没有位置，称它在空间中是什么意思呢？如果它不在空间中，称它是一种能量形式又是什么意思呢？

那么，意识或许是一种非物理的能量形式？如果情况是这样的，那么意识与能量是如何关联的呢？我们有三种选择：

1. 意识是一种物理能量形式（即使它是非常非常精微的能量）。如果我们说意识是一种能量形式，是物理的，那么我们是在把意识（和精神）还原为物理。我们中很少有人——除非我们是物质论者——愿意那么做。

2. 意识是一种非物理能量形式。如果我们说意识是一种非物理的能量形式，那么我们需要解释心灵能量以什么样的方式不同于物理能量。如果我们不能解释我们所谓的“心灵能量”，以及它如何不同于物理能量，那么我们应该问自己为什么要使用术语“能量”。

3. 意识不是任何一种能量形式。我们的第三种选择是说意识不是一种能量形式——不管是物理的还是非物理的。不同于能量——能量是在空间中展开的某种“质料”（stuff）——意识并不由质料组成，也不位于空间中。如果这是真的，那么意识不仅不同于能量，它将是非定位的。

57 这并不意味着意识与能量没有关系。事实上，泛心论或彻底自然主义认为，意识与能量总是在一起的。它们永远不能分开。但这不是说它们不是截然不同的。它们是截然不同的——能量是能量，意识是意识——但它们是不能分离的（如同一枚硬币的两面，更好比一个网球的形状与质料（substance）。你不可能分开球的形状与质料，但形状与质料当然不同）。

所以，例如，一些灵性传统谈到亢达里尼（kundalini）体验，修行者可能感到一股能量冲向脉轮（chakra）系统……但是说这样的能量流是意识则是错把客体（能量流）当成主体，错把客体当成感知客体的东西（意识）。注意在短语“感受到能量流动……”中的两个截然不同的词语。一方面，存在“感受”或“认识”，另一方面，存在正在被感受或体验的东西（即能量）。甚至我们谈论它的方式也揭示出我们识别了感受（意识）与我们感受到的东西（即能量）之间的区别。是的，两者在一起，但是它们不是同一的。统一性，或联合，或整体性并不等于同一性。说实在的一个方面（意识）不能与实在的另一方面（物质一能量）分离，并不是说实在的两个方面（意识与物质一能量）是同一的。

简单地说：意识认识。能量流动。

意识是体验能量流的“见证”（witness），但是它不是能量流。我们可以说意识是能量/物质的被感受的内在性。为了在体验上理解这些，你可以花点时间关注此刻你自己身体中正在发生的事情。你身体的物理物质——包

括不论什么正在脉动通过你的能量流——是你的有机体的“质料”。但是还存在一部分的你知道或感受到你血液(以及其他能量流)的脉动。在你的身体中感受物质—能量的你的那一方面就是你的意识。

我们可以用这种方式表述:“意识是知会(informing)自身的物质—能量过程。”意识是物质—能量具有的感受、认识和引导自己的能力。宇宙可能(并且很可能)充满能量流、漩涡和振动,但如果没有意识,那么所有的活动将完全不被感受和不被认识。只是因为存在意识,能量流才能被感受、被认识,以及被有目的地引导。 58

在我关注这个话题的同时,我想澄清由物理学观点所造成的有关意识本性的另一个重要的、日益普遍的误解。

意识:非定域或非定位?

如果意识并不占据空间,我们就可以合理地称它是“非定域的”吗?我们当然可以称它是“非空间的”,但是在量子物理学适用的意义上这并不完全等于说它是“非定域的”。在量子物理学中,非定域性指:当(在给定时间)它们之间不存在光信号传递的可能性时,对空间中分离的两个量子事件的相关行为的测量。因此它们之间不可能存在任何能量的因果联系,即使一个事件的行为在实验中被证明显然与另一事件的行为相关联。

量子物理学的“非定域性”是指,一个结果(effect)与另一个似乎作为原因(cause)的相关事件在空间上相分离。但因为这样的相关性不能被任何能量或信息交换解释,因此“结果”与“原因”的连接使我们面对“超距作用”难题。两事物间如果不存在可能的媒介连接它们,那么“这里”的一个事物如何对“那里”的另一事物产生影响?物理学家称这一现象为“非定域性”,因为某一空间区域发生的结果在能量上和信息上与显见的原因相分离。

结果在它超出显见原因的时空锥的意义上是非定域的。如果所有的结果及其相关原因必定位于相同的时空锥中(即,它们出现在相同的“定域”时空区域),那么引申开来,任何超出其声称原因的时空锥的结果必然是“非定域的”。当然,“结果”和“原因”对于它们自己各自的时空区域都是“定域的”。两者均位于空间之中——但却位于能量上孤立的空间区域。因此,“非定域的”意味着孤立的时空区域。它并不意味着“非空间的”。 59

这非常不同于我们在现象上归属到意识的那种“非定域性”。意识并不出现于一个与任何其他时空区域相孤立的时空区域中。它不仅在物理学的

意义上是非定域的,而且它是非定位的——它根本不定位在任何地方。它是非空间的。

然而,如果我们依然选择谈论“非定域的”(而不是“非定位的”)意识或智能(intelligence),那么声称意识弥散于作为场的空间和时间将是不一致的。或者是非定域的或者是非空间的事物如何弥散于某个事物中?并不是意识弥散于像一个场的空间,而是正如刚才说的,它根本就不定位在空间的任何地方。这正是为什么当“场”的隐喻应用于心智或意识时是误导性的。

可是,实验上正确的是:(根据超心理研究者迪恩·雷丁(Dean Radin)在《有意识的宇宙》中描述的一系列迷人实验)与位于某一空间区域的物质相联系的意识似乎影响了位于空间遥远区域的物质,并且与分散在空间中人群相联系的意识似乎影响了某距离之外的物质的行为。这当然看起来像“分散在空间中的意识”或“场意识”。但是实际上所有材料揭示的是,在一个(或多个)区域的一群人的(被推断的)心智状态同遥远的或“非定域的”物质行为有关(在这种情况下,随机数发生器)。这个信念或想象的飞跃认为:这个非定域结果是由像场中的波动那样振荡穿行于空间的意识“导致”的。

存在一个超距效应,这显然是由这个材料暗示的;而既然类似效应在物理学中可以由(例如)电磁场或引力场来说明,因此我们可能会受到诱导而认为:在一个(或多个)区域的意识与某个无物理联系的遥远位置之间相关的超距效应必定也是一个“场”。但是这意味着:意识将自身散播在空间中——而这与现象和经验的数据不一致。或许,我们能做的最多的事情就是使用“场”作为一个隐喻并谈论意识的“类场”效应——但这不是直义的“意识场”。

我自己的推测是,如果在非定域的量子事件与非定位的意识事件之间、在“量子场势”与“场意识”之间确实存在任何关系的话,那么它更多的是与时间和概率的本性而不是与空间有关。所谓的量子场实际上在任何空间意义上都不是场。它们是对(要发生的确定事件的趋势的)概率矩阵的抽象数学描述。它只是对呈现出场特征的这类概率的表示。概率事件——作为要发生事件的趋势——是时间的——或许甚至是心理的。最后,概率陈述是关于心理预期的陈述。

作为一个时间而非空间的现象,意识或许以某种非常神秘的方式影响某些物理事件的概率。就理论和解释而言,这个关键措辞是“以某种非常神秘方式”这个脱口而出的话——这个心智-物质交互作用如何出现是哲学中长青的心-身问题的核心。我们所具有的一切都是异常数据;我们并没有一个融贯的理论来说明它们——除非追随 A. N. 怀特海,我们采取从“空

间话语”转为“时间话语”这个激进步骤,认识到意识与物质之间的存在论本性和关系出自过程(*process*)而非实体(substance)。[①]

但是如果意识不是一种能量场,那么它是什么呢? 在本章余下部分,我将更仔细地考察意识的不同用法和意义。我将同样关注意识不是什么——诸如“物质”、“能量”和“信息”。通过熟悉这些术语的意义,我们应该对我们在朝向心智哲学和意识科学的远足中可能遇到的陷阱和死胡同有更清楚和更融贯的理解。

我将从“意识”开始。既然它是这项研究的核心概念,因此比起其他术语,我对它的关注会更多,并从不同角度来理解它。 61

意　识

众所周知,意识难以定义。悖谬的是,它既是我们最深的谜也是我们最亲密的实在。哲学和心理学中的争论常常在混乱中搁浅,因为参与者以不同的意义使用术语“意识”。

根据我的体验,最普遍的误解源于该术语在哲学与心理学使用之间的一个基本混淆。所以,我认为区分这两种基本意义是有帮助的:

哲学意识。在哲学上,意识是具有感知能力和主体性能力的一种存在状态或属性。它与“非意识”(nonconscious)形成对比,非意识是一种完全没有感知能力或主体性的事态。例如,一个(清醒或熟睡的)人、一条狗或一只虫子例示的就是这种含义;一块石头、一朵云或一台计算机则不是。哲学意识是关于意识的语境(*context*);它是关于使所有意识内容成为可能的存在模式。

心理学意识。在心理学上,意识是一种以清醒或警觉为特征的觉知状态,并且与“无意识”(unconscious)形成对比,无意识是一种熟睡状态,或者是一种具有有意识—清醒的觉知阈限下的心理内容的状态。例如,一个参与到概念认知的人在这种意义上是有意识的;一个处于昏迷的人或一只虫子则是无意识的例子。心理学意识是关于意识内容以及关于这些内容的通达模式(意识的或无意识的)。

以这种方式看,可以清楚的一点是:哲学意义更根本——因为如果没有作为一种存在状态(即,一种存在论的实在)的意识,那么不可能存在心理状

---

① 我之后在第9章“过去的物质,现在的心智”会再讨论这一点。

态或内容。甚至心理学无意识也仍然有某种心智的东西在进行。无意识状62 态依然有感知能力(虫子和熟睡的人依然可以感受),但是非意识状态则不能(岩石和计算机不能感受)。[①]

意识的心理学与哲学意义之间的这个最初区分是重要的。但是不管我们将我们的区分做得多么精细,意识最终不可避免地抵制定义,由于它的自递归本性:即我们需要意识来定义意识。这样的举动在哥德尔循环和纠缠层级中要冒着所有无穷后退的逻辑和语义的风险。当我们试着定义意识时,我们变得像图画中的那些人士中的一员,走在一条悖论的埃舍尔楼梯上:尽管我们好像一直在下降,但我们最终又回到我们开始的地方。

这个困难还存在另一方面:根据定义,"定义"意指划界、概述、限制、圈定边界和"固定"——正如在照片显影中。换言之,定义某物也就是在某一刻冻结它,把它从时间中抽取出来,抽象它。

在我们的定义中我们旨在精确,但是在这个过程中我们失去了语言和思维(thinking)的动力和有机的特征。正如大卫·玻姆指出的,在"思维"与"思想"(thought)之间存在天壤之别。思想、概念和语词是体验的沉淀。它们是在意识中表达自己的那些活的具体体验的抽象骨架。于是,要定义意63 识,也就是剔除它的某个方面,把它包裹在符号中,并清理掉内在于现象本身的直接体验中的多样性的意义。

可是,如果没有术语上的某种澄清和一致——尤其在心智哲学领域——那么我们在思考和彼此交流时将冒极大的风险。[②] 词语"意识"以许多不同的方式用在哲学、科学、心理学、灵性以及日常交流之中。没有哪一种用法必然比其他用法更正确或更好,尽管在一个特定模型中,一个特定的"意识"定义有助于赋予模型明晰和一致。

出于本书的目的,我基于如下论述而采用一种广义的意识含义:

---

① 我知道有些人将希望挑战这个观念:石头(或计算机,或甚至恒温器、啤酒罐、桌子、椅子、雪茄等等)不是有意识的。我这里的目的不是宣称何种物体事实上具有或不具有意识,而是使用一般当作非意识范例的事物以便强调一种存在论观点。我知道的大多数(尽管当然不是全部)人士把石头看作惰性的、没有感知能力的、非意识的物质团块。如果的确如此,那么石头是一个不同于确实具有意识的机体的非意识物质的范例。

事实上石头(计算机等)是否具有意识是一个科学的问题,这取决于科学是否以及何时发展到实际检测到意识存在证据的阶段。石头(或计算机,或其他任何存在)是否有意识的哲学议题依然不变:在哲学、存在论意义上的意识与甚至没有最轻微内在性、感知能力、主体性、体验或意识痕迹的任何东西形成对比。为了论证的目的,我一直以石头为例。

② 例如参见第 8 章"泛体验论"。

意识的特征

在试图决定某个存在是否有意识时,我们该寻找何种证据呢?换言之,哪种属性刻画了意识并将它与非意识存在区别开?如果某个造物有意识,那么它将有如下能力(一个非意识存在将缺少所有这些能力):

1. 感知能力/感受(体验能力)
2. 主体性(体验内在性的能力;具有一个独一无二和优先视角的能力)
3. 认识(认识任何事物的能力)
4. 意向性(指向或关涉别的事物的能力)
5. 选择(产生"第一因"的能力;内在地移动自身的能力)
6. 自我能动性(外在地定向和/或移动自身的能力)
7. 目的(指向一个目标的能力)
8. 意义(内在地"自为"的能力)
9. 价值(内在价值的能力)

成为一个有意识的造物意味着成为一个具有任何或所有这些特征的造物。注意,这些特征中没有哪一个服从机械论的还原、测量或客观描述。因此,意识是一种超越"能量"话语的现象。 64

意识包含所有体验——所有感知能力、感受、主体性,所有内在性——即事物的"内在",正如泰亚尔·德·夏尔丹(Teilhard de Chardin)诗意表达的;[2]"从内在看像是什么",正如托马斯·内格尔(Thomas Nagel)提出的。意识是赋予一个实体、存在或事物以"摄受"(prehend)能力和考虑自身能力的任何东西,即这种体验事物的本质。[3]

在这个意义上,意识是根本的、原始的和遍布宇宙的;它是所有心智或心灵现象的动力基质。因为它既包含有意识也包含无意识的觉知,因此它明显不同于弗洛伊德和荣格以及许多其他人在心理学中使用的"意识"或"无意识"。

正如这里使用的那样,意识是演化的,并且可以(的确)从意识的原始状态向意识的高级状态演化。尽管(心理学)意识的不同属性或状态会随着神经系统以及脑的演化而演化或产生,但(哲学)意识本身不是一种涌现现象。它在存在论上先于神经系统以及脑的物质和生物的复杂性。

因此,无论何时我们谈到或写到"意识",如果我们清楚我们的意思,那么这都是有益的:我们意味的是与(心理学意义的)无意识形成对比的觉知状态,还是与(哲学意义上)完全缺乏任何心智活动状态形成对比的觉知这个事实?

事物或过程？

定义意识的困难很长时间以来为哲学家所公认。正如我们已经看到，对笛卡尔来说，在17世纪，意识是一个事物（*thing*）——一个思维实体。对比之下，威廉·詹姆斯（1842—1910）在一篇文章中问道："意识存在吗？"他的结论是：它不存在。他不是说它只是一个虚构或错觉——正如后来的行为主义者和取消主义者声称的那样——而是说它不作为一个事物而存在。对詹姆斯来说，意识不是一个名词，它更像是一个动词。事实上，詹姆斯以不同的方式定义意识，这取决于他是戴着他的哲学家的还是心理学家的帽子。或许他最著名的隐喻是他所谓的"思想流"。对詹姆斯来说，意识是一个过程（*process*）。

65

如果连笛卡尔和詹姆斯这样伟大的哲学家在意识定义上都无法达成一致，那么我们也不太可能做得更好。但即便我们无法想出一个定义，我们依然可以把我们的意思表达得更清晰——至少确定我们或多或少在谈论相同的"事物"（或过程，或别的什么）。

在《培养意识》（*Cultivating Consciousness*）中，罗摩克里希纳·劳（Ramakrishna Rao）审视了在哲学和心理学中使用词语"意识"的各种方式，他引用伟大的美国哲学家约翰·杜威（John Dewey）的看法，大意是说意识"既不能被定义也不能被描述"。那么，我们如何能有效地使用这个术语，以及我们如何在这个词语使用的许多不同方式中作出决定？

正如劳所指出的，意识可能是对人类状态的最贴切的描述，而如果我们不能理解意识是什么，那么它将是一种羞耻。[4]可是，在某种方式上我们都知道意识是什么——这是我们直接从我们的主体体验中认识到的一件事情。但是我们发现它是一个我们无法理智处理的现象。因此，花时间探索"意识"和与之同属一系的那些术语的某些用法或许是有用的。

劳立刻注意到一个内在于我们在西方使用词语"意识"时的一个悖论。例如，除了意指许多不同事物，它还包含它自己的否定。他解释道：在弗洛伊德之后，我们现在熟悉包括非意识（nonconscious）、前意识和无意识的心理动力模型。根据弗洛伊德和他的继承者，我们必须把心灵（psyche）的这些方面列为我们理解心智生命的一部分。（显然，作为心灵的一个方面，弗洛伊德主义的"非意识"不能等同于完全没有感知能力、完全非主体和非体验的存在论的非意识。正如我们将看到的，弗洛伊德主义的"非意识"指的是一种心灵理解（psychic apprehension）形式，如此暗淡，如此超出觉知的边缘，它甚至不能算是觉知——然而，作为心灵（psyche）的一个方面，它

必定涉及存在论的意识、感知能力或主体性的一丝痕迹,即使是最小的。)

边缘与焦点觉知

哲学家托马斯·纳塔苏拉斯(Thomas Natsoulas)在《牛津英语词典》(*Oxford English Dictionary*)给出了"意识"的七种不同意义——它们都是参照觉知来定义意识的。那么,觉知可能就是存在于意识的众多不同意义背后的东西吗? 66

然而,觉知本身也是一个有歧义的概念。例如,现在当我写作时,我觉知到自己正坐在电脑前。我同样觉知到有青蛙正在外面的雾中叫。但是在我写下最后一句话之前,我没有有意识地觉知到青蛙或外面正在发生的别的事情。正好是现在——尤其因为它们已经停止了呱呱叫——我才刚好把觉知集中到它们身上。

这里我在有意识注意的焦点与注意的边缘之间作出区分。如果我如此选择,那么我可以把注意中心转换或扩展到包含刚才位于边缘的事物。位于注意边缘的事件是我的意识可通达的,即使当它们是阈下的。换言之,意识既存在一个边缘也存在一个焦点。

此外,一些事情可能在我没有有意识觉知的情形下在我周围发生,并且如果某人之后指出它,我依然不能回想起。它不是一个进入我的(可回忆的)边缘或焦点觉知的事件。可是,那同一个人可能指出,在事件发生时(例如,假设某人提到我的名字),在我的行为或身体姿势中的一个变化也许表明我的确以某种方式检测到这个事件。即使我想要这么做,这样的"觉知"也超出我的回忆、报告或识别的能力。这不是某个我能选择去注意的事情。尽管在我系统的某处它被检测到,但它依然超出有意识的觉知。

换言之,如果意识是觉知,那么觉知可以是"有意识的"或"无意识的"——一些学者甚至谈论"非意识觉知"。看看这个术语陷入困境有多容易。正如我尝试表明的,问题的一部分是:存在谈论意识的两种基本方式,即哲学的和心理学的。在本书中,我集中在哲学意义上——即"语境意识"——意识作为一种存在的品质。我借这个哲学意义上的意识要表明的意思是:包括感知能力、主体性和自我能动性(即意识的三个关键特征)的任何实体、任何现实、任何实在的区域。感知能力指的是感受一切的能力,即 67

不管多么模糊,觉知一切在感知能力位点之内或之外的事物的能力。① 主体
68
性指的是具有一个第一人称视角——即一个现象。自我能动性指的是在一个已选定的方向上选择、移动或引导自我的能力。

意识的所有三个特征——感知能力、主体性和自我能动性——是密切相关和互相蕴含的。例如,在存在论上,在世界的任何地方若感受在场,那么这意味着存在一个居于感受的位点或中心的主体。感知能力需要主体性。不存在无身的、泛化的感受,完全无所有权地漂浮在那里。感知能力始终属于某个主体。同样,成为一个主体意味着成为一个感知能力的中心。成为一个视角的位点意味着这个主体必定能够感受,或"摄受"(prehend),不管作为一个现象对它似乎是什么或显现什么。还有,我们将在第 9 章"过去的物质,现在的心智"中看到,作为一个主体,作为一个感知能力的中心,涉及一种创造性的选择行为——一种在从过去流入的无限数量的选择中进行选择的能力,而这些从过去流入的选择将构成当下时刻的自我。

我认为,正是意识的这最后一个方面——即其创造的自我能动性——促动人们将意识描述为一种能量形式。对成为一个自我运动者而言,启动

---

① 短语"感知能力的位点"(locus of sentience)——和类似短语,诸如"体验中心"、"感受中心"和"主体性节点"——暴露了心智哲学的一个困难症结:意识与空间的关系是什么?从笛卡尔开始,因为如果我们假定意识被定义为不占据空间的一些东西,那么,我们如何能有意义地谈论感觉能力、主体性或体验的一个"位点"、"中心"或"节点"?没有空间延展的一个心智如何具有或作为一个中心呢?它如何能是没有被定位的一个位点呢?如果我们说我们是隐喻地使用"位点"或"中心",困境将加深——意识(感知能力、体验或主体性)在任何空间的意义上并不是真的具有一个位点。如此,我们如何区分不同主体中的感受?显然,我感受到的疼痛位于我的机体之中,而不是在你的之中。我们从来不会为彼此的疼痛(或任何其他感受质)感到困惑。

所以意识似乎当然可以具有一个定位。但是这意味着它在空间之中,而这反过来意味着它具有广延——换句话说,它是物理的。但是意识如何能——具有感知能力、主体性和自我能动性的特征——是物理的?一些物理的东西如何能具有感知能力、主体性和自我能动性?

替代选择似乎是笛卡尔二元论:分离的实在,一个是空间的(物理的)而另一个是超空间的(心智的)。但是这产生了交互作用的古老问题:非空间的东西(心智)如何能与空间中延展的东西(物质)发生交互作用?

本书提出的解决方案是,笛卡尔错误地分离了心智与物质,事实上它们是不可分离的。根据这里发展的立场,称意识是非空间的是正确的,并因此是非定域的,它总是与位于空间的一些身体(body)(一些形式的能量或物质)联系到一起。而由于心智与身体间的这种不可分离的联系,我们可以有意义地讨论意识(例如,我这个主体)与特定空间位置上的一个特定身体或机体相联系的特定实例。

因此,感知能力或主体性的一个"位点"是指与特定机体有关的一个体验际遇。机体、身体位于空间之中,然而它的体验或意识不是。一个类比是数字和事物之间的关系。例如,我们可以指田野里的 2 头牛,但我们也知道数字 2 本身并不在田野里。数字是非空间的,可是它们在空间中与事物耦合(事实上,这恰恰是作为测量的东西)。当然,中心议题不过是意识与物质、心智与身体之间的"耦合"、"联系"的本性是什么。正如我们将看到的,这种关系更多的是与时间而不是与空间有关。

远程运动(*tele*-motion)——即,作为与被决定的机械运动不同的定向的有目的的运动——意味着一种作为第一因(*first-cause*)穿越空间移动的能力。自我能动性——自由意志的来源——意味着在可用选择之间作出创造性选择。当这个选择涉及空间中的方向或定位的选择时,自我能动性必然包含移动一个身体——因为只有身体(即物质或能量的区域)才能位于并穿越空间。

但这不是心智或意识穿越空间,而是身体,即物质一能量。意识是行动,或创造性选择,它推动或引导身体的运动。这个主体从构成当下自我的直接过去中创造性地选择(感受或摄受)那些客体。但是这个自我(作为一个心身统一体)并不是完全由它选择形成其身体的物质一能量构成。在这一刻,自我始终并且必然包括一个创造性的"火花"或"量子",即其自由和独创性(originality)的来源。这就是它的意识。

我在后面章节还会谈论意识、自我能动性与时间之间的关系。现在我将着眼于硬币的另一面,既讨论"物质"和"能量"等物理学概念,也讨论与意识有关的一些其他关键概念的意义。 69

物　质

与"意识"差不多,或许最难定义的术语就是"物质"了。就好像我们往往认为我们知道意识是什么——因为我们知道成为意识是什么——我们往往认为我们知道物质是什么,因为我们居于一个物质的身体中,并且每天与多种物质形式接触。然而,知道成为意识是什么并不意味着我们知道意识是什么(见上文:成为意识只是意识的一种特殊情况)。意识多大程度上超出我们自己有意识的觉知——其本性多大程度上与其内容分离——对我们(或许对一些神秘主义者除外)来说依然是一个谜。

同样,仅仅因为我们熟悉大量的物质的实例或形式,并不意味着我们知道它的内在本性是什么——除了它的显象(appearance)。物质之谜困扰并挑战自亚里士多德到康德的哲学家,而今天在科学中它被量子不确定性原理的这个令人费解的面纱所遮蔽。物质,在物理学家的凝视下,已经分解成幽灵般旋转的能量包和力场、"非物"(no-things)场,而它们之间是虚无(nothingness)的浩瀚区域。于是,物质和心智本身都是极其神秘的,所以它们的交互作用完全是一个谜不应当令人惊讶。

大卫·雷·格里芬(David Ray Griffin)和斯蒂芬·罗森(Steven Rosen)均指出心一身问题的关键并不像通常所认为的那样主要在于心智的本性——相反成问题的方面是物质。相比于心智,我们对物质是什么了解得更少,尽管我们往往认为我们知道。正如我们目前期望的那样,问题存在于笛卡尔的定义。他根据物质从否定的方面将心智定义为不占据空间;而且他根据心智从否定的方面将物质定义为没有感知能力。换言之,非空间的心智不仅不能同空间物质交流,而且整个自然的物质世界永远与感知能力的心智疏离。物质依其自身是死的,它不过是随机的机械运动。

70 我们的现代物质概念继承了惰性实体这个概念。物质依其自身不具有内在运动;它需要外在的力量,诸如粒子的碰撞或场的作用。可是从爱因斯坦开始,我们现在知道物质本质上是能量。但是我们依然被要求将这个力本论(dynamism)当成是外在的,当成是通过外部力量发生在物质一能量上的东西。

物质是我们身体和围绕我们的世界的质料。我们生活在其中,吃它,呼吸它,繁殖它,塑造它,贩卖它,并且甚至死在它里面。我们不能从它里面走出去。如果所有事物由物质组成,你现在或许可以想象我们知道它是什么。但是我们依然没有一个线索。历史上的一些伟大人物关于物质是什么并没有一致意见:

德谟克利特:虚空中的原子。
柏拉图:完美形式(Forms)的不完美反映。
亚里士多德:纯粹潜在性。变化的东西。
普罗提诺:最靠近非存在,最远离精神。
奥古斯丁:无形式的基质。依其自身不存在。
阿奎那:原初基质。不为感觉或理性所知。
笛卡尔:空间中的广延。
洛克:感官属性的神秘来源。("我们知道不是什么。")
贝克莱:不存在的一些东西。
休谟:未知。
康德:不可知。
怀特海:体验时刻。
爱因斯坦:一种能量形式。
波尔、德布罗意、海森堡、薛定谔:不确定的量子波。
爱丁顿:大部分是幽灵般的真空。
玻姆:显析序的形式。

能　量

能量也是一个诡秘的造物。尝试固定它,它就像柴郡猫(Cheshire cat)一样消失了。不论何时当我们试着把它定义为一个事物(thing)或实体(substance),它总是难以捉摸的。科学可以做到的最好的一点是提供一种功能的操作性定义:能量是"做功的能力"。于是,能量是一种能力,一种产生活动和应用力的潜能。但是拥有能力或潜能的是什么呢?还有像"能力"或"潜能"(按定义,还未完全存在的东西)一样抽象的事物怎么能够占据空间呢(回忆一下,笛卡尔认为,任何物理的东西——物质或能量——占据空间)? 71

但它是什么呢?爱因斯坦说 $E=mc^2$——能量等于一物体的质量乘以光速的平方。因此能量以某种方式等于质量?而既然质量由时空曲率定义,于是能量可能与时空矩阵的弯曲一样模糊……不管那意味着什么。但是即便如此,能量如何获得它的动力特性呢?

当我们在其起源方向上追溯物质一能量的谱系时,就我们的知识和想象所及的范围,我们发现物质一能量逐渐消失在宇宙的构造之中——从经历能量振动量子的基本粒子到模糊的时空弯曲张力。但是在这个水平上,术语"能量"变幻成与我们的体验没有任何关系的完全抽象的数学概念。

如果被迫给出定义,我们可能会说能量是原子在它们的交互作用中交换的东西,而这些交换模式被显现在物质结构中。这有帮助吗?不见得。留给我们的是将能量模糊和直觉地理解为一种同质的、原始的通量(flux),其中世界中所有有形状的东西仅仅是一系列转瞬即逝的涡旋。这种原始通量与宇宙同延——这个物理宇宙是能量的总量。由此看来,能量无法被分割为之间空无所有的整齐的小块。

当这个通量在这里和那里聚集为浓缩包的涡旋——即能量量子——它必定在其他地方弥散。如果它不影响整个能量矩阵,那么没有什么可以发生在这个整体能量矩阵的任何地方。宇宙似乎是一个宇宙量子(在这个作为整体的宇宙内,能量不能被创生或毁灭)。从热力学系统的角度来看,能量可以被定义为从高浓度区域到低浓度区域的信息或秩序流。

72 宇宙所有的"星星点点"(bits and pieces)(从星系向下到基本粒子,向上到生命)是涡旋系统,即浓缩的能量包,所有这一切都相互关联且相互依赖。宇宙中的每一个"粒子"是宇宙织锦的一条线,而每一条线都被所有其他线

交织。如果我们试着抽出一条线进行仔细考察，那么我们发现余下的织锦开始破损，并且作为整体的模式会变得不融贯。宇宙必须作为整体来考虑，否则它就失去了意义。

最终，能量是一个抽象物，一个我们引入用来说明宇宙做功的能力的概念，说明究竟什么曾经发生这个事实的概念。但是（像桌子和椅子、山和城市这类）固态的物质质料的世界如何最终由一个抽象概念构成呢？

于是，要明确每个人用术语“能量”意指什么是非常困难的。这类似于术语“力”，因为它好像解释了一些东西，但是实际上只是掩盖了一个更深的谜。就本书的目的而言，我将使用物理学家的定义——尽管它是模糊的——在此，能量指的是一些物理量。它是某种可被测量的东西，即使不管是我们还是科学家并不真的知道正在被测量的是什么。而既然能量是一个物理量，因此我们不认为当谈论意识的本性或动力时使用这个术语是恰当的。

当认识到客观的物质一能量与主观的意识之间的一个存在论区别，以及认识到它们的亲密关系和交互作用的这个明显事实后，怀特海知道存在论的二元论不能说明它们的差别连同交互作用（difference-cum-interaction）。就任何主体一客体或心一身交互作用成为可能而言，它们必定分享了一个存在论的共性。物质本性的某种东西必定在存在论上类似于心智的本性。怀特海提出，物质一能量的客观力学与意识主观的动力源自一个更深的、终极的存在论本性，他将之确定为创造性（creativity）。最终，正是这个内在于宇宙的创造性产生了我们所谓的“能量”和“意识”。我们将在第 9 章“过去的物质，现在的心智”中看到，它们的存在论差别——一种时间而非空间或实体的差别——是根据过程来说明的。

信　息

73　“信息”来自拉丁语 *informare*，指赋予形式。在信息赋予我们的心智内容以形式、秩序或组织的意义上，我们称它为知识。数百年来，信息在习惯用语中几乎等同于“知识”。当我们获得关于某物的更多信息时，我们有效地减少了不确定性并对它变得更有知识。而既然“知识就是力量”，因此政府、企业和个人愿意花巨额资金来访问和获取更多信息——由此造成了爆炸性的信息革命和信息产业。但是如果我们尝试把信息定义为知识，我们就会陷入一个无限的自指循环，并且我们无法澄清我们对两者中任何一个

的理解。一般的词典定义也不会使我们更清楚。

正如我们在能量上面看到的,"信息"是一个没有固定语义居所的概念。然而,许多当代的哲学家和科学家尝试通过不谈论"信息"从而避免关系到心智的能量问题。在某些情况下,能量与信息等于对同一现象的不同表述。在其他情况下,它们被看作是一种二元论——在此,能量与信息属于不同范畴。

这里的一个例子是,术语信息在计算机或通信理论中的使用。例如,一方面,计算机由质量/能量(硬件)组成,而另一方面,它在程序的形式上由信息组成(软件)。一些对心一身问题感兴趣的计算机科学家和认知科学家声称,交互作用难题可以通过使用计算机程序(信息)如何与物质硬件、计算机电路发生交互作用的类比来解决。一些人甚至走得更远,声称软件一硬件解释不只是类比。他们称心智是运行在脑硬件上的软件的信息内容。

尽管在表面上软件一硬件理论好像为心一身问题提供了一种解释,但在这种观点下存在一种深刻误解。而这种误解源于对"信息"术语的混淆使用。 74

信息作为一个科学术语来自通信理论,而在其他任何一门科学中它没有明确的意义。在通信理论中,信息是一个工程术语——被分析为比特(或二进制位)。而作为一个工程术语,意义恰恰是二进制位所不包含的东西。[5]当物理学家、化学家、生物学家、神经科学家和心理学家采用"信息"作为一个解释术语时,他们这么做通常源于一种范畴的混淆,以及对其在通信理论中功能的误解。

在通信理论中,信息的数学定义是对某物的测量(例如,通过信道传递信号或符号的精度或概率)。这可能与符号内容固有的知识或意义没有关系。通信理论的创立者之一,瓦伦·韦弗(Warren Weaver)写道:"在这个理论中,词语信息是在一种必定与其日常用法混淆的特殊意义上使用的。尤其,信息一定不能与意义混淆。"[6]①

重要的一点是记住:在科学中词语"信息"有一个数学定义,一个与意义无关的物理过程的测量。在通常用法中,我们往往把"信息"理解为在人或事物之间的知识或意义的传递。重复一遍:这恰恰不是该术语的科学定义。

在本书中,当使用词语信息的时候,我指的不是工程概念。我意味的是不太精确的某种东西,更接近其词源学词根的某种东西——"赋予形式"。

---

① 在香农一韦弗模式中,信息(称为 H)是一种测量装置,正如(在其他科学或在共同语言中)通常所理解的,把这等同于信息也就将测量装置与它测量的事物混淆了。如保罗·杨(Paul Young)在《信息的本质》中指出的:"测量桶里面苹果的数量的公式显然不同于苹果。"(1987, p.8)

为了得到对信息的一个明确理解,看起来我们需要回到它的根源,并发展一个对此形式动力的理解。形式如何把自己印刻在语言、想法、声音、图像、物质和能量等如此多样的现象上?赋予我们心灵和物质自然的世界以形状的内在形成(in-forming)过程是什么?只有当我们可以回答这些问题时,我们似乎才开始理解信息,理解到它不只是一种客观测量,而且是某种包含内在意义的东西。

75

意　义

意义具有两种意义。一个是哲学家关注的那种意义:词的意义——语言或符号的意义。另一个是对我们大多数人来说至关重要的那种意义:例如,生命的意义。第二种较之于哲学家更像是智者(sage)的领域(当然,尽管它们并不互相排斥)。

符号或语言的意义。哲学家在语言中寻求意义——他们探索词语的意思是什么,以及词语和观念是如何能指称其他词语和观念或表征世界中的事物。例如,词语"球"是指称某一球状客体的一个声音或图像。然而,词语"球"本身不是球状的。因此,词语非常不同于它们意指的事物。词语是符号,它们指向或表示别的什么东西。哲学家喜欢提醒我们,语言是一种符号系统。

于是,哲学家的这种意义是语言的或符号的。在回答"词语的意思是什么"等问题时,哲学家是专家——即,消除词语与它指称或符号表示的事物之间的隔阂。当我们希望自己能被清楚理解——尤其是关于那些困难的、抽象的观念和概念——时,这是一个需要掌握的有用的天赋。

被体验或存在主义的意义。智者和神秘主义者寻求一种不同的更深刻的意义。他们探索生命和宇宙是否有意义。对他们来说,意义不是哪个词语指称哪个事物的问题,而是个体生命和整个宇宙本身具有什么意义的问题。这种意义是内在的——它是一个事物本身之本性的一部分。它是直接的意义,而不只是符号的,并且它被体验为本身有价值的某个东西——它与目的和价值的体验密切相关。

76

然而,这两种意义确实有一些共同之处:它们均涉及本身之外的一些东西。就语言而言,词语具有意义因为它们指称词本身之外的事物。就个体生命而言,生命本身在世界或宇宙作为一个更大整体的语境中获得它的意义。我们的生命——正如它现实地、具体地被经历和被体验(不只是作为一

个抽象的词语、图像或符号)——从参与作为一个更大整体(无论这个整体是在时间或空间中,还是在之外)的一部分而获得它的意义。因此,尽管可以正确地说你的生命具有内在意义——即,它自身是有意义的——但这样的意义从它与整体的相互关联和相互依赖中获得它的丰富性。例如,如果我们感到与整体(无论是生命作为一个整体,宇宙作为一个整体,还是存在作为一个整体)分离,我们感受到我们的生命失去了它的意义。我们越感受到与整体相联系,我们就越体验到生命富于意义和可能。

于是,第一种意义是哲学的,在此,意义依赖由理性把握的符号的联系。第二种意义是心理的、神秘的或灵性的,在此,意义依赖由直觉或神秘洞见所揭示的体验的联系。这不是说哲学家从来不关心这种更深刻的意义——他们中许多人这么做了,尤其追随苏格拉底和柏拉图传统的那些人。但在撰述或谈论这种深刻意义时,他们认识到关注"更轻微的"或符号的这种意义的重要价值。体验意义是一回事,而谈论它则是另一回事。当我们感动地谈论或撰述我们的体验时,它非常有助于利用哲学家的这个理性天赋。

当然,意义与心智,与意识密切相关。很难想象在一个纯粹物质的、完全客观的宇宙中如何能够存在任何意义。这样的"意义"会有什么样的意义呢? 在一个没有意识、没有进行体验的心灵的宇宙中,所存在的一切皆是盲目的物理自然,即"虚空中原子"的随机一决定论之舞。没有什么是有意义的(significant)。

在物质论科学中,意义被还原为机制,被还原为因果物理关系的解释。当一种特定的模型或理论被认为符合经验实证的材料,符合自然现象被观察到交互作用方式(即,符合测量)时,我们就说有了科学解释。但这样一种作为因果解释的意义定义遗漏了我们借意义所意指的东西,某种与重要性(significance)有关的东西,某种以某一方式与我们的自我体验发生共鸣的东西。

77

意义在上述指向性觉知的意义上涉及意向性。正是觉知指涉它以某种方式参与的、超出自身之外的东西。当一个事物意指某个其他事物时,至少它的存在的一部分是关于那个事物的。因此,意义通过某种觉知或知识的形式蕴含了与非我(not-self)的联系。它表征或指称——将自身投射进"他物"或将"他物"摄入自身。

作为意义的一种有效的工作定义,我们或许可以继续如下思路:意义是关于体验自我与被体验的事件或项目之间的重要(significant)关系。它的目标是交流或信息流。作为存在或体验的位点,作为身心合一(bodymind)的自我不断地与其环境进行交流,以多种形式不断地交换能量和信息——食

物、空气、水、光、声、气味、辐射、想法、情感、概念,等等。我们不断地与我们周围的世界交换信息,在身心中采用它们,加工或代谢它们,并且排泄出某些剩余物。我们把这个过程称作"生命"。

这个信息交换的重要性(significance)——这个与我们环境的对话——取决于自我与非我之间的关系属性。简言之,它取决于自我与其环境之间的匹配。如果身心一体的自我无法从它的环境中接收、加工或反馈信息或能量,那么它将体验到一种"失配"(misfit),而它的生存会岌岌可危。如果失配足够严重或持久,那么个体将死亡。

于是,信息(message)的重要性或意义最终是一个有机体生存的问题。意义是自我与其环境之间所体验到的匹配。当自我开放对更广泛的环境——无论是物理的、心智的还是精神的——作出反应时,自我体验会扩展,而更多非自我的东西会被融合。最终,当自我感扩展到包含整个存在领域,正如神秘主义者告诉我们的,个体自我与宇宙大我(Self)或大宇宙的我(Cosmic I)之间的区别消失了。于是,整个宇宙与意义相共鸣。

78

我们如何到达那里?我们该如何转变这个塑造我们的文化和文明的主流世界观从无意义的"原子排列"到有意义的体验模式?我们该如何恢复自然的一种神圣感?我们必须从审视我们的哲学和科学开始,挖掘我们文化的形而上学遗产从而揭示意识本性的根本假定。我们不仅必须问一些尚未回答的问题,而且要更深入地调查和探索那些假定,它们使我们的现代世界与自然的韵律、生气和智能疏离。只有到那时,我们才能带着适当的谦卑进入它的神秘,并且以和谐、平衡和智慧创造性地参与。

本着这种精神,我们现在要探索心智哲学的三个核心问题:他心、心一身关系和自由意志。

5 症结:意识的问题

数百年来我们一直生活在一个没有灵魂的世界中,一个由缺少感受和自我运动的物质和能量组成的世界中,一个没有目的或深刻意义的世界中。这至少是现代哲学和科学告诉我们的复杂传说。一个没有叙事者的故事。[①] 79

这是一个将心灵与物质自然分离并阻止人类意识亲密参与自然的故事。我们的疏离根深蒂固:我们体验到一个位于自我与他者、人类与自然的其他部分、我们在这个孤独星球上的小生境与我们在伟大宇宙中的地位之间的鸿沟。我们遭受一个病态灵魂的折磨——这是一个在我们自身内,在我们关系内,以及在物质和精神世界内的分裂。

我们时代的关键问题是一个人的创生。它来自我们采纳的一个特定世界观,这也是我们讲述给自己的占统治地位的世界观。位于其核心的问题根植于我们的形而上学,根植于我们关于世界本性的假定,根植于我们认识这个世界的方式。简言之,我们的病态源自我们的存在论和认识论,源自我们关于世界本性和我们认识方式的故事。这些故事渗透在我们的生活中,它是一种寻找我们信念的缝隙和裂纹的侵蚀性力量,将我们与自己和自然分裂开。 80

我们需要告诉自己一个新的故事,一个用整体论和整合替代分离和分裂的治愈的故事。我认为,要做这些,我们需要把分裂的根源一直追溯到它的源头,然后看一看我们在什么地方拐错了弯。我们已经看到,心一身分离的起源在于近四百年前的心灵与物质自然的存在论分离,它被勒内·笛卡尔确立为现代哲学和科学的基础。这个"笛卡尔式的分离"构成了心智哲学

① 严格地说,这是一个没有叙事者的位置的故事。显然,存在一个叙事者,事实上数十亿的我们就是叙事者,但是我们社会的占统治地位的故事,我们的物质论世界观和大爆炸宇宙论,无法说明这个事实:像一位叙事者、一个有意识的、感受的、进行观察的、寻求意义的存在的任何事物一直存在着。

的核心问题的基础,并且设置了有关发展一门意识科学的争论条件。

我从三个角度着手处理心智哲学:动机、起源和意义。本书的动机是"认识论治疗"[1]——即寻找一个治愈能知(knower)与所知(known)之间分离的方式,以及寻找一个包含叙事者的世界观的方式。因此,我在寻找认识论(即我们认识方式)中的一次深刻转变;而这样的一种认识论将涉及承认一种彻底不同的存在论——一个我们关于世界本性的假定中的彻底转变。事实上,这将是一个导致科学和自然恢复神圣性的存在论。

心智哲学的中心问题是认识论的、存在论的、语义的、因果的和方法论的。尽管不同的哲学家和不同的哲学传统强调不同的主题,但大多数人认同下述问题对任何心智哲学的综合进路而言都是核心的:

• 存在论问题——也被称为"心一身问题":实在的最终本性,以及在那个实在中心智和物质的地位是什么?心智与身体是如何相关的?它们如何能交互作用?

• 认识论问题——也被称为"他心问题":我们如何知道他心存在?以及"自我意识问题":意识如何能知道自己?

81 • 语义问题——也被称为"意义问题":我们关于心智现象的常识术语从哪里获得它们的意义?我们如何决定什么是我们所使用术语的一个恰当定义?

• 因果性问题——也被称为"通则"(nomothetic)问题和"自由意志问题":行动和选择自由如何存在于一个被普遍法则支配的世界,存在于一个机械决定论的世界中?

• 方法论问题——视角问题:客体性、主体性或主体间性?心智能被客观地研究吗?科学包括主体性吗?在意识科学研究中,我们应该使用第一人称内省或冥想(观念论、现象学或灵性学科),或我们应该使用对人工类似物(analogs)的可观察的操作和行为的第三人称测量吗(物理主义、认知科学和人工智能)?主体间性是一种有效的第三视角吗?

在本章我将概述心智哲学的三个核心问题,它们与试图发展一门意识科学有直接关系。我们如何着手解决这些哲学问题也直接关系到我们如何治愈那个粉碎了我们与他人、自然以及宇宙关系的深深的分裂和疏离。

心智哲学的三个关键问题是:(1)他心问题;(2)心一身问题;(3)自由意志问题。第一个问题本质上是一个认识论问题:我们如何能知道某个其他存在是意识的中心?第二个问题是一个存在论问题:心智和物质以及它们之间关系的本性是什么?第三个问题涉及前两个问题的组合,并且专门处理了因果性:意识是因果的吗?这就是说,自由意志或意欲(volition)存在

吗,或所有事物最终被物理原因决定吗?

熟悉这些问题并理解它们提出的各种议题,将为探索心智哲学和之后章节提供一个有价值的基础。

他心问题

你可以拥有的唯一体验是你自己的。[①] 体验是私人的事情,即对你独一无二视角的独有特权。没有任何别人可以直接通达流经你体验的感受、感觉、知觉、概念、思想、意愿、欲望、恐惧、希望、祝愿以及其他所有现象。任何能够具有成为你像是什么的知识的唯一方式——正如你从自己的主观领域体验到它那样经历你的生活——就是如果你告诉他们,或如果他们观察你的行为。 82

但是你可能会通过你所说的欺骗人们,而他们可能会错误地观察或曲解你的行为方式。即使你诚实地诉说你的内心,即使他人都是熟练的行为观察者,他人依然没有办法确定你所说的或你所表现的是对你的体验的准确和可信赖的反映或表示。而即使这些是准确的,他人也只能通达对你的言语或行为如何影响他们自己的私人体验。没有任何方法可以使另一个人知道他们的体验是否真的匹配你的。

"匹配感受质"问题

这是"匹配感受质"问题。感受质(*qualia*)(单数为 *quale*)是一个哲学术语,指居于我们意识中的体验的那些内在的、私人的品质。它们不可能被测 83 量或观察,因为它们没有客观的、公共的实在。感受质是主观的——它们的独一无二拥有者的私人特权。我们只在我们自己身上直接了解它们,并且通过观察他人的行为(包括言语)如何匹配我们的,我们只能在他人身上推

---

① 直到我在后面章节为一种替代世界观提出理由,这里我认为继承自笛卡尔的主体性的现代西方概念——每个个体主体(私我,"我")是一个自我包含的存在,一个精神实体或灵魂,不同于其他任何主体,并与它们分离。没有这样一种私人的和特许的主体位于我们自我同一性的感觉的中心,似乎我们无法维持我们的个体性——与之一道连同我们的自我能动性、自由和责任感的体验。但是这只是"主体性"的一个意义。在第二部著作《彻底的认识》中,我对笛卡尔的假定提出了明确的质疑,确定了不同的主体性意义,并探索来自一个更根本的交互主体性实在的个体的主体性中心的可能性和影响。

因此,鉴于笛卡尔关于孤离的、个体的主体的假定,他心问题在西方哲学中一直是一个经久不衰的难题。本章我将概述这个问题的本质,在《彻底的认识》中,我讨论了以过程为基础的存在论与一种交互主体性的认识论一道如何为这一貌似无法解决的症结提供一个解决方案。

断它们。但是，我们无法匹配这些感受质本身。

例如，以味道为例：你怎么知道你尝到的巧克力味道与我的是一样呢？（或你的红色感觉是否不是我的蓝色感觉？）现在，确切的是，我俩都能够分辨巧克力与香草的差别。但是你怎么知道我的巧克力体验不是你的香草体验？有可能我们的“布线”(wiring)是反转的，而我们永远不知道这个差别。

即使我俩恰好接收了同样的刺激，并且以完全同样的方式处理它，但我们也无法知道那些相同的刺激被我们中的每个人体验为相同的。你能够把这个刺激只与你的体验关联（而我与我的）。就我而言，这个刺激也许与一种完全不同的体验关联。

对你所知道的一切而言，你与巧克力味道联系到一起的体验被我体验为听觉的交响乐。（这并不像它听起来那么荒谬。联觉现象在神经心理学中多有记录，某些个体可以“品尝形状”或“听到颜色”。[2]）但是既然每当我把巧克力放入口中时，就体验到交响乐，因此我就把那个体验称为“巧克力味道”。既然“巧克力味道”恰恰是你用以描述棕色可可粉制糖果的刺激给你带来的体验，因此我俩认为或推断我们正在谈论相同的体验。并且不存在任何能使我们比较体验从而找出我们的假定是对还是或错的方式。

这就是“体验是私人的”这个陈述的意思：我们永远无法通达彼此的体验。如上所述，我们所能知道的一切就是彼此的报告和其他行为反应。换言之，体验是主观的：它们是私人的，是除自己之外的任何人都无法通达的。用哲学术语来说：体验在认识上是特许的（只有我具有知道自己体验的特权）。相比之下，始发刺激和随后的行为都是客观的——它们向公众的监督开放。它们在客观上是可观察的。

84 仅仅因为两个人在受到相同刺激时以相同方式作出反应（譬如，柠檬汁滴到他们舌头上时，他们一脸苦相并流口水），并不能保证他们的体验是相同的（例如，对我来说柠檬尝起来可能是甜的，我对甜的反应是面部挤成一团并流口水）。简言之，不仅刺激与体验的关联在人们之间是不同的，而且行为与体验之间的关联也可能是不同的。无论是相同的刺激还是相同的行为反应都不必然与相同的体验关联。事实上，极端一点，可能的情况是：我的体验中没有任何一个曾与你的匹配，并且我们的体验中没有任何一个曾与任何别的人的那些体验匹配。或许我们每一个人都生活在一个体验独特的世界中，并且我们没有知道我们能或不能的任何方式。可是，当然，多半我们认为我们并不是生活在体验孤立的宇宙中。例如，我认为当你说或显示你感受到疼痛时，这是与我所感受的疼痛相同的或相类似的。这是我的同情(compassion)和共情(empathy)的姿态和感受的基础。但是这些从最

终是基于我们的体验是类似的。

当然,即使我们的体验完全不同,共情和同情依然是合法的认知一情绪反应。要让我希望你没有牙痛,我没有必要知道你的牙疼感受起来与我的一样。你说或显示你在"疼痛中"这个事实就足够了。但是,这里再一次,我会依赖对你的客观行为的感知(言语,如"哎哟!",或姿势,如用手捂着你的下巴)。我依然不能通达你的疼痛体验(而因此,你在撒谎或我在曲解你的行为总是有可能的)。关键是,我没有任何以你知道你疼痛的方式知道你处于疼痛的方式。你的疼痛(以及任何其他体验)在认识上是特许的和私人的。我只能凭信念接受你的疼痛。

这是"他心问题"的一部分。但这变得更糟了。

"僵尸"问题

我们不仅不知道他人的体验——诸如红、苦、悦耳、美丽、恐惧、兴奋、渴望或悲哀等感受质——是否以相同甚至类似的方式被任何两个人体验;而且这个他心问题是:我们甚至不知道是否(除了我们自己之外的)任何其他人有一个心智。

85

尽管你知道,我和世界上的其他任何人可能像一个僵尸或精微的机器人。我们都非常习惯于产生你将体验或意识与之关联在一起的行为。正如托马斯·内格尔指出的,我们也许"只是精心设计的生物机器……[而且]没有任何无论什么样的内在体验"。你究竟如何知道这个差别?是否存在这样一种测试:你设计出来用以确定世界上的任何其他人具有体验?既然涉及行为观察的任何测试都只能揭示客观的相关物(它可以与你的意识体验联系起来),因此没有任何这样的测试能够确定主体性存在于其他造物中。[①]

① 只要我们无法测试他者(甚至人)意识的存在,我们如何能发展一门意识科学,(例如)它可以解决不论狗或海豚(更不用说细胞或分子)是否具有意识呢?换句话说,我们如何能解决意识是否一路向下的问题,如果不能,那么可以向下走多远?科学如何能帮助我们确定演化中的这条线在这条"截止"线以下将不存在任何意识的痕迹?我们能把这个"意识的切口"放在何处?

这的确是一个科学和哲学的问题——但是只有在我们对实在本性(存在论)和我们如何能认识实在(认识论)持有某个根深蒂固的形而上学假定时。在这种情形下,只要我们假定关于实体的存在论(世界由"质料"构成)和关于感觉经验的认识论(世界的一切知识必定来自物理信号形式的感觉),那么他心的哲学问题和意识切口的科学问题就会依然存在。

本书的部分目的是质疑这些假定,并提出讲述实在根本性质和我们认识它的方式的一个不同故事的替代选择(一个过程存在论和一个在场的认识论)。基于假定中这样一种转变,哲学的他心问题和科学的意识切口问题可以得到解决。本书的第三部分关注一种替代的认识论,它为《彻底的认识》所探索的意识的替代认识论奠定了基础。这个论题的关键主题是:当在哲学和科学中研究意识时,我们需要培养超出理性和感官经验论的其他认识方式。

仅仅因为在你那里某一行为与主观体验关联,这在逻辑上并不能在另一个人那里确定一个类似或等同的关联。这也许不过是:这种关联只在一种情况中(即只在你那里)才是真实的。在每个其他人那里,对这样关联的推断事实上是没有根据的。仅仅因为人们似乎有感知能力,并不意味着他们事实上有感知能力。显象可能全在那里;但在外观背后可能没有任何别的东西。只有在一种情况中,显象与事实会交汇:即当似乎对我来说我体验到某种状况(比如疼痛)是我体验到了那个状况的一个事实。如果在我踩到一根刺时疼得跳起来,那么我毫不怀疑:我的"疼痛的"行为,即我的疼痛显象,牢固地植根于真实的疼痛体验这个事实中。

因此,他心问题有两个相关部分:(1)"匹配感受质"问题;(2)"僵尸问题",即他心问题本身。这个问题还存在第三个方面,即宇宙中除我之外(或者当然在你那里,你认为你是感知能力和意识)的任何其他造物是否有感知能力这个问题的反面。第三个问题不是问:"我如何知道任何其他存在是否有感知能力?"而是问:"我如何知道是否存在没有意识或感知能力的任何其他造物?"

意识切口

换言之,如果体验或意识是特许的,那么一个私人事件只能被它的所有者知道,我能设计出什么样的测试来发现别的造物是否没有感知能力呢?毕竟,情况也许是:世界中的每个个体存在都拥有主体性。我有什么根据怀疑这些呢?沿着演化阶梯意识向下能延伸多远呢?"意识切口"(consciousness cut)在哪里呢?

内格尔认为:

> 通常我们相信其他人是有意识的,并且几乎所有人都相信别的哺乳动物和鸟也是有意识的。但是人们在鱼或昆虫、蠕虫以及水母是否有意识上面存在分歧。他们在单细胞动物如阿米巴和草履虫是否有意识上面存在更多疑虑,即便这些生命能对不同种类的刺激作出显著的反应。大多数人相信植物是没有意识的;并且几乎没有人相信石头或汽车、城市、雪茄是有意识的。举另一个生物学例子,如果我们想一想,那么我们中的大多数人会说,组成我们身体的个体细胞是没有任何意识体验的。[3]

沿着演化阶梯意识向下能走多远这个问题是本书的核心。在此我在认识论语境下提出这个问题:我们如何知道任何其他造物是否有感知能力?

但在本书后面我将从存在论的角度处理这个问题:感知能力对其他造物的存在是必需的吗?当然,这两个问题——认识论的和存在论的——是密切相关的,但它们是不同的两类问题。第一个是关于我们如何获得他心知识的,第二个是关于其他造物是否将心智作为它们存在的本质成分。

计算机可能有意识吗?

之前我介绍了这个问题:即我们如何能知道他人真的是有感知能力的存在或他们只是似乎如此。我们如何能说出僵尸或机器人与具有真正主体感受的、真正有感知能力的个体之间的差别?或许所有其他人实际上都完全缺少意识和体验——就像机器人或计算机那样。

但是现在让我们再翻转一下这个问题。我们如何知道僵尸、机器人或计算机没有感知能力——或至少能有感知能力?再简单些,提出一个在心智哲学,尤其在认知科学和人工智能(AI)领域的热点问题:计算机能有意识吗?如果我们在确定他人是否有感知能力上面具有这么多的困难,那么知道计算机是否有感知能力为什么会更容易呢?如果一位天才的电子工程师制造了一台先进复杂的计算机——具有大规模平行加工、神经网络,连同量子机械门阵列,等等——然后声称他的机器是有意识的,那么我们有什么根据怀疑他的说法(或反过来接受它)呢?

我们如何确定?我们如何能证明或反驳这样的主张?根据定义,如果意识是主观的,那么我们永远无法"进入"计算机去看它是否具有机体具有的那种意识,或者甚至任何一种意识。"计算机能有意识"观点的反对者说,机器能做到的最好程度就是模拟意识(换言之,产生能够模拟有感知能力生物的行为的某类行为),但是在计算机中不存在任何意识体验或主体性,不存在感受。另一方面,马文·明斯基(Marvin Minsky)或丹尼尔·丹尼特等"计算机能有意识"派的支持者坚称,意识不是体验主体性的问题,而是一个高度有组织系统的部分之间功能关系的问题——不论这些是建立在硅片还是碳有机神经元的基础之上。AI 功能主义的支持者说,任何足够复杂的系统根据定义都是有意识的。 88

然而,既然功能关系是可观察的,因此它们是客观的。如果这就是全部故事,那么 AI 意识将因此缺少真正的主体性,即与我们一样的有意识一感知能力的生命所拥有的一切私人感受和特许观点。如果计算机意识是客观的,那么它最终是一类非常奇怪的意识——事实上,它根本不像我们知道且体验为意识的东西,因为它恰恰缺少定义我们已知为意识的那种品质:即主观感受质。

但这就是困难所在,就他心问题而言:即便对计算机而言AI研究者所声称的那种意识——客观意识——得到证明(但绝非易事),但这并不意味着我们(或他们)可以合法地声称计算机拥有主观意识。既然主观体验是私人的和特许的,那么问题是我们究竟如何能知道?计算机(如同僵尸、机器人或阿米巴)也许有意识也许没有意识,而我们永远无法确定。

心一身问题

心智哲学关键问题三重奏之二是所谓的心一身问题——而正是这问题把我们带到存在论的核心,即存在或实在本身的本性。这里,我们从"我们如何知道"转向"是什么"。当然,要回答第二个问题,我们需要一个对第一个问题的回答。

89 对大多数哲学家和认知科学家来说,心一身问题转变成了"心一脑"问题——脑与心智如何交互作用,或脑如何导致意识,以及意识如何反作用于脑?对某些哲学家来说,尤其形而上学论者,心一身问题转变成了一般物质与一般意识之间更宏大存在论关系的一个更广泛的议题。

这里我将关注心一脑关系这个更狭窄的问题。之后我将回到意识与物质之间宇宙论关系的这个更广泛的议题。

内格尔对心一身问题的讨论开始于一个断言:"每个人都知道所发生在意识中的事情取决于发生于身体的事情。如果你踩你的脚趾,它就会疼。"[4]好的,是的,我们认为,每个人都知晓意识与身体之间这种亲密关系。在我们生命中的某时,例如,我们都体验到了一些伤痛或疾病,并体验到了身体的困扰如何改变了我们意识的品质。

但可以确切地说发生于心智中的所有事情必定首先发生在身体中吗?那么一个数学计算,或一个愿望,或一个希望,或一个爱人的形象,或一个梦呢?什么身体事件发生在与这些主观事件的联系中?大多数科学家和哲学家会说,这样的心智事件伴随着脑中的变化。事实上,内格尔继续说道:"证据表明,对于发生在你心智或意识中的任何事情而言,一定有某些事情发生在你脑中。"[5]

显然,此处的这个假定是:或者意识由脑产生(物质论),或者意识与脑事件耦合,但有它自己独立的存在(二元论)。(下面我将关注第三种选择,"两面论"。)这种观点所忽略或否定的是意识也许与更原始的演化结构(正如细胞)联系在一起。如果我们认为意识依赖于脑活动或一定始终与脑事

件联系在一起,那么我们应当知晓我们正在排除脑外意识或体验的选项,诸如全身意识或细胞意识。

也许结果是:心智与脑之间这个假定的必然联系是正确的,但是除非这样一种联系得到证明并且所有其他情况被排除,否则我们应当宣布我们最初的假定并准备去证明它。至少,我们应该准备承认,任何假定也许是错的或不完备的。 90

如果没有确凿的证据表明意识或体验只在与一个脑联系时才出现,那么我们应当对意识在无脑时也存在的可能性保持开放。这也许是可能的,例如,诸如蠕虫、水母甚至单细胞之类的生命可能是有意识的,更不用说分子、原子和基本粒子了。

但暂时抛开心一身和意识一物质的更大议题,让我们看看心一脑关系。在此语境中,心智哲学的中心问题是:"尽管你的心智与你的脑关联,但它是与你的脑不同的东西吗?或它就是你的脑吗?"换言之,意识等同于脑事件(正如同一性物质论者主张的)或它是附加到脑上的某种东西?它是从脑中涌现的某种不同的东西(正如涌现的物质论者主张的)?或它可以完全独立于脑但却与其发生交互作用或与之平行的某种东西(正如二元论者主张的)?

物质论者和心-脑同一性

例如,同一性物质论者主张:你的巧克力味道可以被解释为不过是(nothing but)出现在脑中的生理活动。对他们来说,心智等于脑。现在,实验证据清楚地表明:当某人品尝巧克力(或有任何其他感觉)时,脑中的确出现了变化。但关键问题是,这种脑活动是否就是全部。除了在你的味蕾、你的脑神经元及其突触之中或之间的生理和化学事件,还有别的什么发生了吗?你对巧克力的实际品尝能被这类物理(即,客观的和潜在的、公共的)过程恰当地解释吗?

如果这个味道确实是客观的,那么(至少在理论中)就有可能让科学家或外科医生拿掉你头颅的顶部,舔你的脑并品尝巧克力。但我们相当确定:一个脑永远无法品尝巧克力,即使它的拥有者正在体验巧克力的味道。(我怀疑这个实验已经做过了,但是即使做过,所有科学家体验到的将是他或她的味道,不是你的。你的味道依然是私人的,只对你是特许的。舔你的脑不会赋予科学家通达你味道的权限。)因此,我们可以相当确定:脑事件之外某种事情牵涉进被称为"品尝"的事件——即品尝体验。在客观的脑事件之外,体验涉及私人的、主观的事件。对于主体性存在一种"内在性",它是客 91

观的旁观者无法探索观察的。正如内格尔表达的:"你的体验在你的心智里面,这种'里面'(insideness)与你的脑在你的头里面的方式是不一样的。"[6]接着他补充道:

> 如果你体验中所发生的处在你心智里面,而其方式不同于在你脑中所发生的,那么这看起来好像你的体验和其他心智状态不可能只是你脑的物理状态。发生在你那里的要比发生在你的具有活跃神经系统的身体上的更多。[7]

稍后,他说道:

> 脑中大量的物理事件,不管多么复杂,不可能是味觉构成的一部分……物理部分不能添加到一个心智整体之中。[8]

二元论:心智与脑分离

根据内格尔的论证,显然同一性理论——心智不过是脑——不可能是正确的。因此,结果就是:心智必定是某种不同于脑物理过程的东西。而正如我们之前已经看到的,二元论是哲学家试图说明这一点的一种方式。心智或意识被认为是某种在根本无需物质辅助的情况下继续存在但能够渗透它和移动它的东西。

心智将"力"传递给物质从而引起一个效应的机制是什么?同样,例如,脑的物质如何引起在非物质的心智中发生的一些东西?它们的接触点的本质是什么?它是物理的还是心智的?或两者都是?如果或者是物理的或者是心智的,那么最初的问题依然保留着;如果两者都是,那么在那个位置上,物理与心智如何发生交互作用?问题继续一路向下。二元论看起来无法把自己从这个困境中解救出来。

92

两面论:脑同时是物理的和心智的

好吧,如果同一性物质论不符合要求,而二元论也无法提供一个解释,那么我们如何解释心一脑关系?一个有趣的建议是,尽管诸如感受、思想、希望和欲望等体验的确发生在脑中,并且无法与它分离,然而它们不是脑中的物理事件。"这意味着你头颅中的数以亿计的灰色神经细胞团不只是一个物理客体。它有许多物理属性……但其中也有心智过程在进行。"[9]

这是一种有趣的立场,因为(1)虽然声称心智事件发生在脑中而且取决于脑事件,同时否定这些心智事件只是物理事件;并且(2)尽管拒绝了(分离

实体的)二元论,但它承认心智事件的存在不同于(而不是分离于)脑物质。换言之,构成脑的"质料"对它来说有两个方面,其中一个方面说明客观的物理事件,另一个方面说明主观的心智事件。这被称作"两面"论。脑是一个既具有物理方面也具有心智方面的物体。正如内格尔说的:

> 当你咬一个巧克力棒时,这在你的脑中产生了一个具有两个方面的状态或过程:一个涉及各种化学和电变化的物理方面,和一个心智方面——巧克力的味道体验。……如果这是正确的,那么你的脑本身将有一个里面(inside),它是一个外面(outside)观察者无法达及的,即使他把它切开。它会感受或品尝,即一种让那个过程在你脑中进行的特定方式……
>
> 存在从里面品尝巧克力所像是的某种东西,因为存在从里面拥有你的脑(这时它处在当你吃巧克力所处的状况中)所像是的某种东西。[10]

心一身问题的两面性观点将是本书中反复出现的一个主题。后面在讨论泛心论、泛体验论和彻底自然主义时,我们将会以另一种面目再次遇到它。基于内格尔的评论,这里概述的两面论版本将心智看作像人脑结构一样复杂的物质的一个尽管内在但额外的方面。如果情况是这样,那么我们有理解这种事态如何出现的两种选择。

93

第一种是涌现论形式,它的基本思想是:脑物质的内在性或意识是一种涌现属性,并且是处于特定演化复杂性水平的日常物质的一个结果。第二种主张:像主体性或意识这样的东西要从最初完全客观和非意识的物质中演化出来是不可能的。换言之,所有物质,不仅是脑,皆具有主体性和客体性这两面;所有物质在某种程度上一路向下既是物理的也是心智的。在后面章节,我会更细致地论述这一点。

观念论:一切都是心智

(尽管我之前触及过)但在本章我还没有考虑的一种心一身立场是观念论。这种形而上学观点声称只有心智、意识或精神是根本实在的。这正好是声称只有物质或物理能量是实在的物质论的反面。根据观念论,心智不仅不由脑产生,而且脑——事实上,所有物质客体——不过是心智的创造物。

于是,鉴于这种观点,心一身或心一脑问题消失了,因为所有事物都由相同的心智"质料"构成。事实上,不存在意识与之交互的不同于心智的身体或脑。全都是心智。

观念论的另一种形式,即流溢论,主张所有物质形式(以及因此身体和脑)是从精神中流溢出来的,而物质最终不过是精神的一种浓缩形式。这种观点对所谓的“长青哲学”是极为重要的——从柏拉图和普罗提诺一直到今天的新时代形而上学论者。

94 **读者须知:**以下关于自由意志和冰激凌蛋筒的讨论亦可见于我2009年的著作《意识从僵尸到天使》(*Consciousness from Zombies to Angels*)。

自由意志问题

冒着暗示心智哲学是一门沉迷于可可豆味觉奇景的学科的风险,让我们再盘桓于巧克力的味道感觉一会儿。尝试这个思想实验:假设你与一位朋友在步行道上,她买了两个冰激凌蛋筒——一个是巧克力味的,另一个是香草味的。她请你吃一个。但是在做这些之前,她坚持:你要完全独立于你关于(你的或她的)偏好——不管是味道、大小、形状、质地还是其他别的——的所有考虑来作出选择。她的指令仅仅是或者在你作出所有考虑之前作出你的选择,或将涌向你心头的所有这类考虑放到一边——即“排除”,然后作出选择。你同意了。而这提出了三个深刻有趣的问题。

第一个问题是你能这么做吗?你能执行一个并非由你习惯的偏好、信念、选择、恐惧、希望、心愿等决定的选择吗?一旦你作出选择(比如说巧克力味),第二个问题是:“你为什么选巧克力味?”这时你可能会因习惯力量的诱导,说:“嗯,我喜欢巧克力。”而你的朋友会提醒你:那不是你同意去做的事情。你同意先于任何考虑或在所有考虑被排除后作出选择。所以她收回蛋筒并再次把两个拿给你,以最初邀请的条件要求你在先于或撇开所有考虑后进行选择。你感到一些局促,同意再选一次,并作出了选择。

现在,既然你成功地把所有考虑放到一边并作出选择,因此显然对问题一的答案是“是的”,你能够独立于所有考虑作出选择。这次你选了香草味。

再次,你的朋友问道:“你为什么选香草味的?”

于是,现在你觉得要变得机敏和创意一点,说:“因为这一次我想有点不同?”就在这时,你的朋友马上收回蛋筒,并指出这不是你同意去做的事情。

95 “想有点不同不过是另一种考虑,”她指出,“约定的是,你独立于所有考虑而作出选择。我们的最初约定要背弃吗?”你同意再选一次,于是她拿出两个蛋筒供你选(现在蛋筒开始融化滴落了)。

于是情境展开,而每次你作出选择时,她都会问你为什么你选(巧克力味或香草味),而每次当你回答"因为"时,她会迅速指出你破坏了约定。最后,带着沮丧和一些困惑,你自发地作出一个选择,而当她问你为什么作出那个特定选择时,你同样自发地脱口而出:"因为那就是我选择的东西!"对了!她现在让你吃剩下的冰激凌蛋筒。

"这就对了,"她说道,"你选择是因为你选。就是这样。这意味着不存在'因为'来决定你的选择。你选择是因为你选择。你的选择就是它自己的原因。"

一道洞见的绿光闪现在你的脑海:"哦,我懂了,我的选择不是由任何选择自身之外的东西决定的。换言之,我的选择是不受约束的,它是自由的。"换言之,作出选择是一个自由意志行动,它不是由任何外在于作出选择的能动者的事物决定的。

已经走了这么远,你的哲学朋友现在问你第三个问题:"事实是你选了巧克力味的。你原本能选香草味的吗?"你想了一会儿。你希望留心你的反应。你在心里暗想,"如果我说,'不,我不能选香草味',这等同于说'我得选巧克力味',但那意味着我的选择不是自由的,这会成为一个悖论。"

因此你对她说:"是的,我原本可以选香草味。"

她回答道:"但是事实是你没有选香草味,你选了巧克力味。为什么?"

现在触到了这条质问的线,你回答:"没有特别的原因。我选择巧克力味只是因为我选择巧克力味。"没有特别的原因。你现在觉得相当聪明。

她要你重复了"没有特别的原因"。

"换言之,"她继续道,"你作出选择是没有原因的。"

"就是这样,"你说,为自己感到满意。

96

"但是,"她回过来,"如果你作出选择没有原因,难道这不是等同于说你称为'选择'的东西仅仅发生了吗?"

突然间你的内心有了那种曾有过的虚脱感。你开始觉得根本没有那么聪明。她强调的一点是:"如果选择'仅仅发生了',那么这等同于说没有人要为之负责,甚至你也不要。这就像说'下雨了',或'事故仅仅发生了'。选择如何能是'仅仅发生了'事情呢?确切地说,任何选择的整个重点是:你作出了整个选择,你是能动者。"

正如我们之前看到的,选择意味着你是行动者,你是整个原因——任何其他的则不是。但现在你说:因为你的选择不是出于特别的原因作出的(正如你认同的),它"仅仅发生了",它没有原因。你与你自己选择的图景不相干。在体验上那如何不同于你的选择是被决定的或被限制的情况?就你而

言,逻辑上如果你的“选择”仅仅发生了,如果选择完全是随机的,那么你一点也没有要求能动性(agency)。同样,如果你的选择不是仅仅发生了,如果它们不是随机的,那么它们必定是被决定的,再次,你一点也没有要求能动性。如果没有能动性,如果没有自由地启动行动的力量或可能性,那么你的自由意志结果会是什么样的?

这就是自由意志问题的核心:在一个原因和被决定的结果的世界上,如何存在自由意志这样的事情呢?另一方面,人们确实感觉到(除极端情况外),我们均具有作为自由能动者的体验,能够执行自己的自由意志。可是一旦我们探索它的存在参数(parameters),我们发现:(1)自由意志指的是作为能动者的自我(self-as-agent)是原因;(2)但作为原因的自我(self-as-cause)指的是没有先前的决定或考虑,即没有任何理由;(3)但没有任何理由而发生的事情就等同于说“它仅仅发生了”;而(4)那等同于说“它是一个偶然事件”,这意味着包括你在内没有任何人负有责任;(5)但如果你不为你的选择负责,那么这等同于说你不是选择的能动者;(6)这与前提(1)矛盾。这带来两个选项:或(a)你所有的“选择”实际上是随机的,或(b)你所有的“选择”实际上是被决定的。自由意志被反驳。它是一个错觉;一个持久、普遍的错觉。根据这一分析,无论如何它是一个错觉。

作为无因之因的自我－能动性(self-agency)

97 如果这一分析是正确的,自由意志是一种错觉。如果自由意志不是一种错觉,这一分析必定错误。那么,以上分析包含错误吗?

有些哲学家(决定论者)说没有自由意志,这个分析(或它的某些版本)对自由意志概念给出一个毁灭性的批判。其他哲学家(意志论者(volitionists))坚持:这个分析必定是错误的,因为它完全违反我们最亲密的体验:即我们执行意欲(volition)的能力。意志论者依靠逻辑不能高于体验的这个理念;如果逻辑与体验相冲突,那么体验必定优先,而这对逻辑就更糟糕了。第三群人是理性主义者(rationalists),他们说:逻辑与体验不可能彼此冲突。所以如果自由意志的体验是我们作为一个健康和完整的人的一般体验的一个事实(显然如此),那么这不是说逻辑本身是次要的,而是说这个特定论证的逻辑必定是错误的。

缺陷可能出在哪儿呢?让我们再考虑一下前提(2),它断言“但作为原因的自我指的是没有先前的决定或考虑,即没有任何理由”。前提(3)接着说:“但没有任何理由而发生的事情就等同于说‘它仅仅发生了’。”正如我们在巧克力味或香草味的思想实验中看到的,选择独立于所有考虑,这意味着

它在没有任何之前原因的情况下发生。但如果这个选取(selection)——吃巧克力蛋筒的物理行为——是这个选择的结果,那么这个选择必定是这个选取的原因(一个标准的逻辑公理是原因总是先于结果)。即,这个选取的确具有一个原因,即你的选择。但这个选择本身没有原因。它没有之前的原因迫使它(正如我们已经看到的)。

说"这个选择本身没有原因"是什么意思呢?哦,根据之前的分析,这指的是这个选择"仅仅发生了",它是随机的——这根本不能算作选择。但要坚持这一论证思路就要忽略前提(1),它声称"自由意志指的是作为能动者的自我是原因"。因此,鉴于这个前提,说选择在没有任何理由的情况下"仅仅发生了"是不准确的。存在一个原因,就存在一个理由:即作为能动者的自我。但是,还存在更重要的一点:作为能动者的自我在选择行动之前并没有提供一个原因或理由。由作为能动者的自我作出的选择行为是纯粹创造性的,它就是在选择的那一刻对意欲的执行。在这个特定情形中,在这个选择行为中,作为结果的选择与作为原因的自我一致(即,在这个独一无二的情形中,原因没有先于结果。它们是同时的)。这等于说选择不是由任何外在于选择行为本身的存在行动导致的。要使这个为真,那么选择与自我必定相一致。不存在能动者与选择的二元论。能动性就是这个选择行动。

事实上,这个分析思路导致了一条公理:"无论如何只要原因与结果在时间上一致,那么就存在能动性与选择的同一性。"一个推论是:"原因与结果的同一性是作为能动性的自我。"自我——作为能动性的一个时机(occasion)或实例——是选择的创造性行动。这就是说自我(或意识)的存在或本质恰恰是选择的行动。自我只作为选择而存在。

这是一个深刻的结论。在体验水平上而不仅仅是在理智上真正地"达到"这一点,这可能会在主体意识中导致一个彻底转变。它揭示了一个存在的实在,在这个实在中自我被体验为创造性力量的真正来源。这实际上意味着,在某种意义上我们像神一样。我们是创造性存在,能在每一时刻作出选择,而且因此创造了我们经历时间的道路。并且既然(在某种程度上)我们的选择会影响我们周围的物理世界的组织,因此在这个程度上我们的确创造了我们自己的实在。作为有意识地进行选择的存在,我们创造了(或能创造,如果我们这样选择)我们与物理实在的大部分关系(我们甚至具有选择不去选择的悖谬的力量——实际上,变成像机械机器人那样;成为环境的牺牲品或奴隶)。而这意味着我们是负责任的存在。充分实现这个深深的责任会加强我们自我能动性的觉知。这是一种自我授权(self-empowering)的行动。德国观念论者费希特将意识指为"自我设定的自我"(self-positing

self),而一个世纪后怀特海引入作为自我创造能动性的自我或主体概念,它每时每刻在这个物理客体的世界中设定自我。(我们将在第9章"整合世界观:过去的物质,现在的心智"中更详细地讨论这个作为存在论核心的创造性选择,它在怀特海的心一身问题的解决方案中起关键作用。)

99 因此,最初分析中的错误是:忽略了前提(1),即作为能动性的自我是选择的原因;并且这个最初分析中的错误认为:选择"仅仅发生了",因为不存在外部原因。存在一个原因:即内部的,或巧合的(coincidental),自我的能动性执行了这个选择。选择并非"仅仅发生了";事实上,选择是随机性的严格对立面。它是秩序向随机事件的注入。简言之,选择既不是随机的也不是被决定的——它不是随机的,因为它是一个对随机的还原;它不是被决定的,因为(正如我们已经看到的)它是先于所有考虑、外在原因和理由而被执行的。

然而,一个问题依然存在。在以上描述的思想实验中,能动者(你)先于所有有意识的考虑作出选择。它完全有可能(并且很可能):在觉知阈限以下,各种各样的无意识心理和生理动力在发挥作用,决定了你的偏好和考虑。[①] 你或许有意识地排除了所有有意识的考虑,但你无法排除你的无意识偏见。根据定义,无意识的内容和过程是有意识觉知无法通达的。(一旦它们上升到觉知,它们不再是无意识的。)

因此,仍然有可能的是:你选择巧克力蛋筒的行为并非先于所有无意识的考虑。而你无从知道你的选择行为是否独立于所有这些无意识动力。因此,决定论者认为你无从驳斥这个主张:你的所有选择被无意识的动机和驱力决定。这是真的;但由此类推,决定论者也无从证实你的任何或所有选择被无意识动力决定。问题依然开放着。

因此,自由意志问题,像他心问题和心一身问题一样,悬而未决。在可预见的未来仍然有大量工作留给心智哲学家去应对。然而,我在本书中的意图恰恰是要表明,我们确实有方法解决这些问题——这些方法涉及在我们关于实在本性和认识方式的假定中的一个彻底转变。

一个彻底的出路?

100 一种有望的探究思路是进行一次从"实体思维"(substance-thinking)向

① 例如,参见第4章"意义:语言、能量和意识"中关于"边缘意识"的讨论。

“过程思维”的彻底转变。只要我们试图根据实体——不论是物质的还是心智的——来解决心一身问题、他心问题和自由意志问题,那么这些问题似乎是不可解决的。但当从一种非常不同的过程观点(在此,心智和身体被理解为时间关系而不是单纯的空间构型)看待这些问题时,于是为解决心一身、心一心以及自我能动性的一系列全新的可能性出现了。

但是这个从实体向过程的转变是如此反直觉(“反习惯”要更准确一些),与我们通常的思维和视觉化方式格格不入,以至于要让人们“理解”它常常需要花费一些时间。部分问题是我们的语言是如此沉浸于实体思维——好像世界是一组在不同的构型和关系中挪来挪去的事物,而不是那些表面上看来是个体的“事物”或“物体”从中产生和消失的事件或过程的系列或网络,实际上那些“事物”或“物体”取决于事件网络中的节点的相对稳定性。

当我们转而根据过程来思考心智和身体——即作为时间中的事件模式——时,物质与心智之间的关系变得更易于理解(正如我们将在第9章“过去的物质,现在的心智”中看到的)。而鉴于我们在根本存在论假定中的这一转变,于是向一个同样彻底的认识论转变的道路打开了——这一开放通过对主体性和主体间性的新理解解决了他心问题。[①] 因为这一思维方式涉及一个如此彻底的转变,因此我将延缓到后面的章节来讨论它。

现在需要花点时间更仔细地看看这个泛心论的替代世界观以及物质中的心智(mind-in-matter)、意识一路向下的漫长谱系。正如我们将看到的,这是一个具有辉煌历史的观念。

---

① 我将在《彻底的认识》中处理这一问题。

6 泛心论:心智内在于物质的漫长谱系

101 人类如何变得与自然如此疏异?我们的祖先曾经一度与动物一起活动,与自然世界的荒野交响乐一同吟唱——那里有鹰的俯冲、瀑布的轰鸣、傍晚微风的低语、月光的轻吻。我们生活在世界之中,对感受到的微妙的讯息作出回应,理解它的深层意义。我们不仅同自然亲密交谈,还与它的各种各样的声音和韵律敞开交流。简言之,我们理解并且讲自然的语言。

贯穿于我们人类及其祖先的漫长演化的历史,我们的祖先历经自然中种种意想不到的事件生活并幸存了下来。在言语发展之前,我们祖先在野外遇到突发事件时发出自发的声音如喘息、叹气、尖叫和哭喊。[1]例如,当听到一只俯冲的鹰的翅膀的飕飕声时,一次突然喘息可能成为人类身体的本能反应。鹰的运动和声音,是一种直接的意义,它们讲的是一种开启动物与人对话的姿势的语言。自然中的身体早在语法言语的发展很久之前就开始彼此交谈了。语义先于语法。

在种种人类言语之下,我们共享了一种共同的根植于自然之身体的前102 语言。我们的口语语词是这一深层具身语言(embodied language)的衍生表达。言语是最有效的——如在诗歌中——当词语产生时,言语依然同它们深层的具身意义联系在一起。公元前2000年左右,随着书写字母的发明,语言与具身意义之间的联系开始松动。随着阅读和写作,语词变成静态的,凝固于时间之外,脱离了它们的生活语境。语言变得沉默;它渐渐地与自然的交流之舞,与身体自发的彼此回应分离。而随着读写文明的发展,尤其15世纪印刷文字的传播,人与自然的其他部分之间的这个沉默间隙加深了。

脱离了接触和交流,现代文明让我们成为自己景观中的外人。总之,我们不再感到或听到与这片土地(以及生根于其中的奔跑的、跳跃的、飞翔的、

游动的、挖掘的、爬行的生命)一度有过的亲密联系。我们的身体差不多对我们与地球质料的深厚亲缘关系麻木不仁了。我们不再听到它的声音,不再对它的呼唤作出回应。这个失去是相互的和深远的:我们不仅断开联系而孤独,而且我们还把分裂和孤寂的病态强加给我们周围的大部分世界。在这个"沉默"的时代,在若干个世纪的疏离中,我们已经制造了一个生态危机的时代。

哲学家大卫·艾布拉姆(David Abram)说道,我们的希望是复兴身体的语言,学会让我们的肌肉、筋腱、血液和骨头再次同陆地、海洋、天空的荒野合唱共鸣——再次感受到自然亲缘的脉搏。我们需要打开在我们的语词——甚至我们的书写语词——我们的身体与这个善于表达的世界之肉之间这个充满活力的通道。我们需要对我们出生于其间的星球和宇宙物质的深刻智能作出感受和回应。我们需要关注心智在物质中的萌芽,关注宇宙意义的交响乐——关于物质本身的深刻叙事。

我们需要讲述的这个"新"故事具有深层根系,而几个世纪以来一直被称作泛心论。泛心论是一种宇宙论和存在论理论,它提出宇宙中所有客观的物体(客体)(包括我们通常归类为"无生命"的那些物体)都具有内在的、主体性的实在(它们也是主体)。换言之,存在从内在成为(任何一种)物体所像是的某种东西。因此,泛心论为我们提供了一种自然观,即自然是由具有内在或体验实在的真实的物质物体构成的。因此,所有物体在某个方面既是物质的也是心灵的。

103

然而,这个物质连同心灵的实在不应该与标准二元论混淆,正如之前所定义的,二元论:即两种截然不同的实体存在于各自分离的(但却以神秘方式彼此交互的)领域。泛心论的与众不同之处在于:显然不存在物质与心智之间的分离。毋宁说,它们更像是一种事物、物体或"有机体"的两个方面。但再一次,这个理论不应该与两面性理论或中立一元论混淆,正如在斯宾诺莎那里,心智与物质被理解为某个更深的、潜在的单一存在论实在的两个方面。

尽管泛心论与斯宾诺莎的存在论相容(事实上这是一个经常对准斯宾诺莎哲学的批评),但它并不必然蕴含它。很可能:泛心论的这个与众不同的心一物耦合(mind-matter coupling)内在于实在的本性,而且不存在更深层的"质料"。于是,实在就是这样,以至于它需要物质和心智二者一路向下。根据这一观点,只存在一种根本的存在论基质(substratum),但是它必然以两种存在样式存在:物质与心智。

因此,泛心论可能被认为是另一种一元论变体;但是它既不是纯粹的物质论(纯粹物理的),也不是观念论(纯粹心智的)。正如前面表明的,它也不是真正的二元论。正如我们将要看到的,它是一个具有漫长谱系的存在论

立场,它包含这种"二元论的一元论"或"不二的二元性"的悖谬地位。

事实上,泛心论的漫长谱系可以一直追溯到西方哲学的开端,而且在许多前哲学宇宙论中有其先驱,诸如发现于萨满文化的万物有灵论和泛神论的神话中的那些先驱。

俄耳普斯的影响

在《致敬毕达哥拉斯》(*Homage to Pythagoras*)中,林迪斯法恩的学者克里斯托弗·班福德(Christopher Bamford)注意到毕达哥拉斯宗教哲学传统——哲学是一种生活方式,它是一项转化训练的实践(即 *mathesis*,"数学"(mathematics)就是从这里来的)——主要是关于模式或形式,而不是关于实体。[2]这个区别对于我在这里提出的论题至关重要:

104

将近四百年间,受笛卡尔激励的科学和哲学坚持实体的首要性——这导致一种存在论和认识论,它们实际上偏离了一个可上溯至远古乃至更久远的传统。这个"另类"传统基于存在论的形式原初性(即一种潜在或内在的、使物质实体充满和赋予它们形状的动力)和一种认识论(即一种致使认识者存在发生转变的认识方式)。

弗朗西斯·培根和勒内·笛卡尔的早期现代存在论是一种偏离,因为它是基于一个物质是惰性和机械实体的妄想,这个观点随后一直统治着现代主义的科学和哲学。相比之下,这个"另类"传统倾向于把物质看作拥有一种内在自组织能力,或看作内在神圣的、拥有精神或意识的事物。在这种物质观中,自发的模式或形式是对自然而不是对之于我们感官知觉显而易见的现象的一个更深和更费解方面的暗示。

这个前笛卡尔传统以一个不曾间断的——尽管偶尔会倒退或受到阻抑——谱系发展至今。在当代主流科学中,它的回声可以在以下人的工作中找到,他们包括:物理学家维尔纳·海森堡[3]、大卫·玻姆[4]和尤金·维格纳(Eugene Wigner)[5],心理学家卡尔·荣格[6],生物学家达西·汤普森(D'Arcy Thompson)[7]、C. H. 沃丁顿(C. H. Waddington)[8]和鲁珀特·谢尔德瑞克(Rupert Sheldrake)[9],分子生物学家曼弗雷德·艾根(Manfred Eigen)[10],生物学—人类学家格里戈里·贝特森(Gregory Bateson)[11],哲学家马丁·海德格尔(Martin Heidegger)[12],数学家 G. 斯宾塞—布朗(G. Spencer-Brown)[13]。此外,这个回声还发现于分形、混沌和复杂性理论的前沿科学中,[14]在这些学科中,模式和形式是作为遍及自然的内在自组织动力表现出来的。

在这些更主流的“回声”(它们保留了古代基于形式的存在论而非古代转化的认识论的痕迹)之外,非物质形式的原初性和认识论转化的精神继续在一个隐蔽的或地下的秘传流派中延续。哈佛学者尤金·泰勒(Eugene Taylor)把这个秘传流派确定为理智的(noetic)或卓识的(visionary)传统。[15]

班福德将这一谱系追溯到毕达哥拉斯和毕达哥拉斯学派,指出尽管毕达哥拉斯学派是革命的,但它不是原创的。借此,班福德是指:毕达哥拉斯(约公元前578—前510)本人受到来自埃及、克里特、巴比伦(而且甚至可能是印度)的更古老科学的影响,他花了多年时间去这些地方游历。然而,无论毕达哥拉斯从其他这些文化中吸取了什么,他主要的影响似乎来自古希腊的神秘宗教传统和为人所知的俄耳普斯的转化训练。 105

班福德认为,到毕达哥拉斯时代,没有人知道俄耳普斯的传说的半神话形象从哪里来。在神话中,他的起源可追溯到世界的开端,是原初的神克罗诺斯的直接后裔,他创造了时间的世界,并且根据自我反映(self-reflection)的行为创造了原始神卡俄斯和以太。根据神话,俄耳普斯是缪斯卡利俄珀和神阿波罗的子嗣。因此,他的祖父母是神摩涅莫辛涅(记忆)(即缪斯之母)和伟大的神宙斯。

作为一个“人”,俄耳普斯被认为是“‘古代神学’的希腊代表,是摩西、琐罗亚斯德和赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯(Hermes Trismegistus)的同代人”,[16]可追溯到公元前1200年或前1500年。像追随其他那些先知一麦琪(magi)的宗教,俄耳普斯被认为是一位(狄俄尼索斯祭仪)先知。然而,俄耳普斯与众不同的是,它似乎不只是被规定为一组宗教仪式和神话,而且强调一种转化的生活方式,由此任何个体可以达到一种“与神性同义的超越纯洁”的状态。[17]因此,俄耳普斯也是一种治愈的艺术。

这个俄耳普斯转化——它使人类的体验与神的对齐——源自一组纪律和仪式,通过它们个体富有同情地与神自身的韵律“共鸣”或对之作出回应。正如班福德指出的,因为始于无限时间的神克罗诺斯——即“第一原理或原理的原理”——所以所有其他的神都诞生于“行动的动力宇宙起源(cosmogony),其中行动先于任何形式的时空中运动的物质”。[18]

换言之,俄耳普斯的神在某种意义上被设想为“韵律”或“力的模式”,形式的起伏不定和宇宙关系——即毕达哥拉斯称作“数”的东西。通过与这些韵律一神相调谐,这些凡人事实上发现了一种使他或她自身的行动与诸神的计时同步的方式。在所有的俄耳普斯一狄俄尼索斯仪式中,这个韵律的调谐是通过组合修行和纪律取得的,通常涉及心醉神迷的舞蹈、念咒、摄入改变情绪和理智的植物,以及深入冥想和参与俄耳普斯的神秘事物。 106

但这个俄耳普斯传统——可追溯到公元前1世纪至前2世纪的某个时期——本身是对一个根植于萨满实践的甚至更久远的、极其古老的宗教仪式传统的回应,而萨满实践则又可追溯到新石器时代并且甚至可能追溯到克鲁马努和尼安德特人的祖先。同样,在萨满传统中,转化扮演了一个核心角色,在这里一个"参与奥秘"的意识是由念咒、舞蹈和击鼓诱发的——是由神圣的韵律诱发的。因此,立足于萨满教的俄耳普斯追溯到一个语言与自然分离前的时代,在这个时代,口头词语或念咒词语不仅召唤神,而且以某种方式参与到它们的创造。班福德认为:

> 俄耳普斯追溯到词与物尚未分离但以一种有旋律的念咒被统一在一起的古老时代。命名、歌颂,等同于创造,等同于制造实在。或者,毋宁说,神通过名称言说。……在这种意义上,诗歌是科学;语言是知识和力量:至少在先知诗人萨满的口中,语言是诸神的语言。[19]

之后,班福德明晰了同情的共鸣、参与的韵律的意义:

> 换言之,在每一个可感的现象背后存在着一种万物有灵、超感觉秩序的实在,并且恰如一个人能够通过倾听一个附近乐器自身的音符而使一个开弦振动,所以一个人可以通过给它提供一首歌或调子而召唤一个精神并与之交流。[20]

107 因此,在萨满—俄耳普斯传统中,我们看到人类意识以韵律回应自然中神的能力,意味着自然"客体"本身就是驻留意义和体验的主体。遵循这个共鸣同一性原理(principle of sympathetic identity)——只有相似回应相似——人类心智中的意义正在回应仪式对象中的意义。在意义与感觉一对象之间不存在分离。人类心智的"形式"与内在于物质的"形式"产生共鸣。这是当欧文·巴菲尔德(Owen Barfield)在谈到"最初参与"时所指的意思。[21]这个自然世界,即物质本身,被灌入意义。而萨满—俄耳普斯念咒、歌唱和诗歌是人类心智能够参与物质本身故事的手段。但我们在很久之前已经丧失了这一深层联系——当我们停止聆听,自然和神沉默无语。

正如班福德指出的,甚至到毕达哥拉斯时代,"好像意义与对象开始分离,神开始变得沉默,意义好像进入另一个维度"[22]。换言之,形式正在与质料分离。而在柏拉图时代,这一分离几乎完成。纯粹形式已经被挪到一个超越维度。然而,"形式内在于实体"、"意义内在于物质"的古老萨满—俄耳普斯传统在整个历史中一直以一个悠久谱系(时而隐藏,时而显露)延续至今。只是到了笛卡尔这里柏拉图式的分离最终完成。意义从物质中被去除;这个自然世界失去了它内在的叙事并且在文明人类面前保持沉默。所

有的意义和体验,以及因此所有故事,被局限于人类心智或神的心智。

但是即使在笛卡尔之后,“叙事物质”的、意义内在之宇宙的智慧传统依然持续着——尽管以一种被压制的和秘传的形式。而正是这一谱系——在西方哲学史中,从笛卡尔之前到他之后的那些人——是本章余下部分要探索的。在俄耳普斯之后,我们捡起这个故事,它始于“哲学之父”泰勒斯。

泛心论谱系

在其《哲学百科全书》关于泛心论的文章中,保罗·爱德华兹(Paul Edwards)列出了从古代到近代以来的一些杰出思想家,他们都以某种方式支持这种存在论立场:即心智是内在于物质或内在于这个终极原始实质的一种属性或方面。[23]① 在最早期的前苏格拉底哲学家中支持某种泛心论形式 108

① 爱德华兹认为,泛心论路线,包括“泰勒斯、阿那克西美尼、恩培多克勒、斯多亚学派中的几位、普罗提诺以及辛普利丘斯;许多意大利和德国的文艺复兴哲学家(包括帕拉塞尔苏斯、吉罗拉莫·乔尔丹诺(Girolamo Cardano)、贝纳迪诺·特勒肖(Bernardino Telesio)、乔尔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno)以及托马索·康帕内拉(Tommaso Campanella));G. W. 莱布尼茨、F. W. J. 冯·谢林、亚瑟·叔本华、安东尼奥·罗斯米尼(Antonio Rosmini)、W. K. 克利福德、哈拉尔德·霍夫丁(Harald Høffding)、C. B. 雷诺维耶、爱德华·冯·哈特曼(Eduard von Hartman)和威廉·冯特(Wilhelm Wundt);德国自由思想家恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel)、威廉·波尔舍(Wilhelm Bölsche)和布鲁诺·威尔(Bruno Wille);C. A. 斯特朗、埃里希·埃蒂克斯(Erich Adickes)、埃里希·比彻(Erich Becher)、阿尔弗雷德·富耶(Alfred Fouillée)、C. S. 皮尔斯和 F. C. S. 席勒;以及在我们自己的时代,A . N. 怀特海、萨缪尔·亚历山大(Samuel Alexander)、伯纳迪诺·瓦瑞斯科(Bernadino Varisco)、保罗·哈布林(Paul Haeberlin)、阿罗伊斯·文策尔(Aloys Wenzel)、查尔斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorne),和生物学家皮埃尔·泰亚尔·德·夏尔丹(Pierre Teilhard de Chardin)、C. H. 沃丁顿、修厄尔·赖特(Sewall Wright)和 W. E. 亚甲”。

在这个名单上我们同样可以加上法国哲学家皮埃尔一路易斯·莫佩尔蒂(Pierre-Louis Maupertuis,1698—1759)、德国科学哲学家约翰·沃尔夫冈·歌德(Johann Wolfgang Goethe,1749—1832)、德国哲学家一心理学家居斯塔夫·西奥多·费希纳(Gustav Theodor Fechner,1801—1887)、德国观念论的形而上学者鲁道夫·赫曼·洛采(Rudolf Hermann Lotze,1817—1881)、俄国哲学家阿列克谢. A. 科兹洛夫(Alexey A. Koslov,1831—1901;他实际上称他的体系是“泛心论”)、美国心理学家一哲学家威廉·詹姆斯(William James,1842—1910)、美国哲学家约西亚·罗伊斯(Josiah Royce,1855—1916)、法国哲学家亨利·柏格森(Henri Bergson,1859—1941)以及当代美国神学家一哲学家大卫·雷·格里芬(David Ray Griffin),同时代的生物学家伯纳德·伦施(Bernard Rensch)和查尔斯·博赤(Charles Birch)。

令人惊讶的是,开创经验实证一实验科学道路的英国哲学家弗朗西斯·培根(1561—1626),表达了这个信念:“无论什么样的实体,尽管它们没有感官……可是有知觉……而且有时候(在某种身体中的)这个知觉比感官更精细(subtile)[原文如此]……而且这一知觉有时很遥远,和触摸的一样……[而]这些知觉出现早,巨大效应来得晚。”[24]

的有如下一些人。

泰勒斯(约公元前625—前545),在西方文明史中一般被认为是最早哲学流派的创立者,他声称存在一种单一的宇宙实质——水,是所有生命的源泉。尽管泰勒斯没有著述,但他的学说通过口述传统传了下来。亚里士多德注意到泰勒斯把灵魂归属于无生命物质,这是一个基于观察磁石(磁铁)和用羽毛反复摩擦的琥珀(产生静电)而作出的一种推测。据说泰勒斯认为万物充满神灵。[25]

109

阿纳克西曼德(约公元前610—前547)。前苏格拉底思想的典型、泰勒斯的学生阿纳克西曼德主张一种纯粹一元论的存在论。对他来说,终极是无限的不定(*apeiron*)——"无限而且永恒,完全同质的但完全无结构和无定形的原初实质,它构成了宇宙万物。"[26]根据阿纳克西曼德,不定是万物的来源,包括所有新形式的创造和出现,并且万物最终复归于它。作为所有形式的来源,不定从而是创造的新颖性的来源,即,它内在的是创造性的和自组织的——类似乔尔丹诺·布鲁诺的 *mater-materia*(物质中的心智)或"智能物质"。

阿那克西美尼(约公元前585—前525),与泰勒斯以及阿纳克西曼德一道,是三大杰出的米利都哲学家之一。他认为根本实质是无限的,如同阿纳克西曼德的不确定的不定,但是不同于不定,阿那克西美尼的根本实质是确定的——他称之为气。一直处于运动之中,气通过凝结和稀疏的自发变化形成万物——例如,土和石是凝结的气,而火是稀疏的气。而就好像人的灵魂(心灵)是将我们作为生命聚拢在一起的气息或气,"气息和气充满整个世界"。[27]

毕达哥拉斯(约公元前578—前510),据说是第一个称自己为哲学家的人。[28]他把理性的、数学的科学与宗教神秘主义结合成一种方法论,借以洞悉自然的伟大神秘。他与其教派(即毕达哥拉斯派)的学说是:数和几何是实在的本质。换言之,在自然物质形式的多样性背后存在着本质上是数学的隐含的结构或形式。通过探索这些"形式"或"和谐规律",哲学家能够理解自然的内在力量。毕达哥拉斯坚持认为完美只存在于数学形式的超越领域,只有心智才可通达,而感官可通达的物质形式的世界必然是不完美的。完美的数学形式和不完美的物质形式的这一二分法影响了后世哲学家,如柏拉图及其追随者,并且甚至可以被看作是整个西方形而上学二元论传统的起源。

110

于是,存在另一个不同于或超越自然的实质世界的领域,这个观点的最初暗示来自毕达哥拉斯。实际上,这个"另一领域"——毕达哥拉斯认为是

"数"——被看作是物质的本质。凭着这种洞见,毕达哥拉斯揭示了经验实证形式的世界——即感官自然的世界——本质上是对数学的心智领域的一种表达。在他看来,物质内在的是理性的。数、比例和几何形式是首要的,并将形状赋予这个可见世界。所以毕达哥拉斯不仅在这两个领域之间作了区分,而且他还是第一个看到它们之间亲密关系的人。

毕达哥拉斯的二元论以另一种方式表达:无限(*apeiron*)与有限(*peras*)的对立。无限的不定是空间,同时有限的是数和几何形状的起源。当无限被第一次限制时,其结果就是统一(unity),或一个点。然后是二(一条线),然后是三(一个平面),然后是四(一个立方体)。在毕达哥拉斯哲学中同样存在泛心论一元论的痕迹,因为他谈到最高心智或作为单子的终极神。灵魂是"单子的火花",是囚禁在身体中的不朽本质。他把宇宙设想为一个生命,被单子的智能充满并因之富有生机。这一立场同样使他有资格作为一位二元论的先驱(灵魂是身体中"被囚禁的本质")和作为一位泛心论者(智能灵魂充满物质宇宙而且与之不相分离)。这个最后洞见——连同他有关自然在其核心上是由创造性的、自我生成的动力形式构成的观点一道——使他在泛心论的历史谱系中占有一席之地。

正如我将表明的,我们可以发现一条概念谱系的直线,这条直线从毕达哥拉斯的数学—物质形式,到柏拉图的实质—理念,到亚里士多德的形式质料说的物质—形式,到布鲁诺的自组织的、物质中的心智 *mater-materia*,到莱布尼茨的单子论,以及到怀特海明确的泛心论。

甚至**赫拉克利特**(约公元前540—前480)——毕达哥拉斯的一位坦白的批评者——也显示出一丝泛心论的痕迹。来自古籍的最著名表达是万物皆流,他说火是根本元素而"灵魂是恒星之实质的火花。……[灵魂是]不朽的而且在死亡时复归与之有关的所有灵魂"。[29]

111

> 这一秩序——在万物中是一样的——不是由任何一个神或人制造的;它是永恒的,现在并且永远是永恒的活火,它燃烧并且熄灭。[30]

赫拉克利特是过程哲学之父,正如我们将看到的,过程哲学是所有泛心论共有的根本存在论,尤其是阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的宇宙论。

随着**阿那克萨戈拉**(约公元前500—前428),我们开始与引入奴斯(*nous*)这个术语的哲学家照面,奴斯这个术语构成了一个悠久传统——诸如诺斯替主义、新柏拉图主义以及长青的智慧的理智传统等非物质论哲学,其中心智、智能或精神扮演了一个主要角色——的词源学(如果不是哲学)基础。然而,在阅读阿那克萨戈拉著作的现有残篇时,他既被看作是一位明确的非泛心论者也被看作是一位泛心论者。当从一个演化的宇宙发生的角度

看阿那克萨戈拉工作的主体部分时，这个明显的矛盾就可以得到解决。

阿那克萨戈拉最初称，“万物在数目和微小程度上都是无限的”。并且“除奴斯以外，在每件事物中都包含每件事物的一部分，而在某些事物中也存在奴斯（心智）”。[31] 显然，他是说奴斯（心智）并不在所有事物之中。他继而解释为什么必须这样：

> 所有其他事物均分享了每件事物的一部分，然而奴斯是无限的和自治的（self-ruled），而且不与任何事物混合，是单独的、独立的（itself by itself）。因为它如果不是独立的，而是与任何别的事物混合，那么它就要分享所有事物……而与它混合的东西会阻碍它，这样它不能以现在独立的同样方式支配事物……［可是］奴斯有力量支配所有事物……奴斯安排了将来和过去的所有事物以及现在的所有事物。……但没有一样事物与除了奴斯的任何事物完全分离。[32]

112

阿那克萨戈拉的宇宙论既是整体－全息的（“每一事物中都存在每一事物的一部分”）又是无限－粒子的（“总是存在更小的”，即，世界由无限小的粒子组成，“胚芽”，或“种子”，正如他称呼它们的）。把这两种假定组合在一起，他提出所有事物包含每个别的事物的种子，一路向下。于是，最小的粒子包含整个宇宙的种子。出现在宇宙中的所有形式是它的组成粒子的某个混合的结果。而所有质的区别归因于混合物的不同。有一个例外：空间区别，即粒子之间的分离，不是由于粒子的重新排列而是由于奴斯的原动力（motive force）。

奴斯，或心智，对于“一切在每一事物之中”法则是一个例外。奴斯，无限宇宙粒子中的“最好和最纯粹的”，不与其他部分相混合。相反，这些粒子是唯一的自我运动存在，而且因为它们，其他所有的分离才得以发生。正是由于这些心智粒子的行为，其他所有粒子从它们最初的无定形混合物中分离出来。这种“分离”通过一种演化过程发生，心智－诱发离心作用的一类，重密度粒子沉积为土，较小密度的成为水、气和火。

因此，阿那克萨戈拉告诉我们，奴斯是与众不同的，它与任何其他事物（惰性物质粒子世界）是分离的，并且一定如此。因为奴斯正是世界所有分离背后的那个力量。事实上，“分离”是“奴斯”的最早含义：它是产生世界中“他者”的分离原则。[33] 因此，阿那克萨戈拉似乎提出了一种根本的二元论存在论：一方面是心智的、自我发动的、细质的奴斯粒子，另一方面是粗质的惰性物质粒子。在历史中从我们的观点看，这完全像笛卡尔的理论（如果我们忽略激进的原子论）。奴斯与惰性物质分离并且与之不同。

113

然而,当我们认识到他将所有粒子视为本质上是物质的或物理的时,阿那克萨戈拉哲学的一元论得以再生。不同之处在于:只有奴斯粒子能够自我运动,并因此是唯一具有内在心灵成分的粒子。通过将它们的运动赋予惰性粒子的无差别混合物,奴斯粒子引起不同混合物之间的分离和区别,而且把"他者"(other)引入多元的形式世界。因此,一方面,即使奴斯本身是粒子的和物质的,但它与所有其他一切物质形式分离。

另一方面,存在对阿那克萨戈拉的宇宙论和存在论的进一步扭曲:首先,鉴于奴斯同"他者"(与众不同的物质形式)分离并产生"他者";其次,奴斯是动力的,它是一种原动力并因此启动了一个演化的宇宙。奴斯一旦完成宇宙发生的、分离的最初任务,并创造这个"他者"混合物,它接着在已经分离的所有事物中以一种精细的赋予生机的"氤氲之物"(mist)而存在。

> 但是奴斯有力量支配所是的所有事物,而现在它是所有其他事物的所在之处,它在围绕世界的团块(mass)之中,在已经分离的与正在分离的事物中。[34]

我们从阿那克萨戈拉那里得到的是一个宇宙演化论(cosmogony),它在奴斯和"他者"的存在论分离与奴斯对惰性物质的宇宙生成、演化或时间的注入之间作出了区分。一旦这种分离被设置在运动中,这就好像奴斯以其自身内部的原动力注入其他的物质。即使由于它们的奴斯成分,某些物质混合物能自我运动,但依然是奴斯要为物质的运动和创造性负责。这非常类似于乔尔丹诺·布鲁诺的 *mater-materia* 理念,一种无限"智能"物质与宇宙心智的融合。事实上,正如作为前耶稣会会士和人文学者的雷蒙·门多萨(Ramon Mendoza)指出的:

> 布鲁诺很快就发现:阿纳克西曼德的生殖力旺盛的不定与阿那克萨戈拉的奴斯密切相关。他对不定与奴斯的综合为无限的 *mater-materia* 与宇宙心智的融合开辟了道路,而且因此也开辟了一条通向一种显著的一元论存在论的道路。[35]

114

总之,阿那克萨戈拉开始是作为一名一元论者(万物是微粒的和物质的),接着滑向二元论(只有最精细的粒子的"氤氲之物"才有自我运动或心智),但是很快通过提出一种泛心论的演化观点(奴斯或心智将自我运动的成分注入所有物质形式和混合物)把自己拉了出来。

因此,在阿那克萨戈拉与笛卡尔的二元论形式之间存在一个重要区别。在笛卡尔那里,正如这里一再强调的,他的二元论是以"空间"与"非空间"这两种存在论实体(即,分别是广延物质与非广延心智)的区别为基础的。在

阿那克萨戈拉那里,奴斯(心智)粒子与惰性物质粒子都是空间的。它们在笛卡尔的意义上都是物理的,因为它们都占据了某部分空间——即使无限小。因此,本质差别并不在物理实体与心智实体之间。将奴斯粒子与惰性粒子区分开的不是物质与心智之间的差别,而是一种(自我运动的)物理粒子与另一种(惰性的)物理粒子之间的差别。

然而,这一点对泛心论是重要的:这两种物理粒子之一具有自我运动的力量。鉴于这个自我运动的能力,奴斯粒子的"氤氲之物"满足泛心论的标准,只要这些自我促动的粒子普遍存在于"已经分离和正在分离的事物中"。如果所有混合物(不管多么小或多么大)具有一个奴斯的成分,那么所有客体表面上都将是心智的,并且泛心论成立。

目前为止我们已经看到了前苏格拉底哲学家如何强调某种形式的存在论一元论:对泰勒斯来说单一首要的实质是水,对阿纳克西曼德来说是不确定的不定,对阿那克萨戈拉来说是气,对毕达哥拉斯来说是数,对赫拉克利特来说是火,对阿那克萨戈拉来说是微粒物质。通常,这些哲学家将形式和变化的多样性解释为由于具体原初实体的浓度的变动。

115

用这样一个宇宙——其中的变化是由于多于一种元素的组合——代替前苏格拉底的太一(One)的第一位哲学家是恩培多克勒(Empedocles,约公元前490—前435)。他提出,世界通过基于四种不可归约的元素——土、水、气和火——的四阶段循环进行演化。所有的变化受两种基本力支配——爱与恨。它们遵照的四个阶段是:(1)元素因为爱的吸引力量而处于完美的和谐之中;(2)恨进入世界,并开始扯裂和谐和有序的组合;(3)恨居于支配地位,元素的组合完全衰退;(4)爱重入世界然后开始重建统一的组合。恩培多克勒的泛心论表现在他把爱理解为一种宇宙力量——一个遍及宇宙的组织原则,从内在出发并作用于所有物体。

遵循毕达哥拉斯的理想的数学形式概念,**柏拉图**(约公元前427—前347)提出一种更明确的二元论:他赞成自然世界是一个理想本质领域——即他所谓的"理念"(Pure Ideas 或 Ideal Forms)——的显现;而他否认这些理想形式本身可以在物质世界中发现。柏拉图说,完美只存在于理念领域,一个完全超越的、形而上的领域。于是,在柏拉图的二元论中,我们有了关于不同实在领域的明确表述:完美的理念世界,与不完美的物质世界。在他著名的"洞穴"比喻中,柏拉图说:感官世界、物质形状的世界,只是超越的理念世界的完美的一个不完美反映。

柏拉图不但为西方的二元论准备了基础,而且当他声称唯一真实的实在是理念领域时,他也为西方哲学的观念论传统开辟了道路。由于把物质

世界降到次级的存在论层次,柏拉图开启了一种倾向,这种倾向尤其在新柏拉图主义、诺斯替教和基督教传统中找到了支持者,这些传统认为物质世界因某种方式是退化的甚至是腐败的。(然而,对柏拉图的这一解读受到肯·威尔伯的挑战。[①])无论如何,柏拉图哲学导致了远离前苏格拉底的种种一元论物质论的决定性一步。 116

柏拉图的学生**亚里士多德**(公元前 384—前 322),认同完美并不存在于地上世界而是存在于天上世界。他相信一种物理二元论:天球中的物体以完美的轨迹运动,而地上的那些物体则不能。可是亚里士多德强调他并不认同柏拉图的形而上学二元论。他否认形式领域超越物质世界。尽管从来没有使希腊哲学完全返回到前苏格拉底的存在论一元论,但亚里士多德提出了一种"二元论的一元论"(dualistic monism)。对亚里士多德的形而上学来说,根本的是他的形式质料说(*hylomorphism*)的这个概念——形式与质料不可分离,并且如果存在理想的形式,那么它们是物理的一部分。因此,尽管亚里士多德的确假定了两种不同的形而上学原则,即一种质料与形式的二元论,但他也坚持认为它们始终是不可分离的,并且构成了一种二元论的一元论。 117

关于形式质料说的有趣的一点恰是"二元论的一元论"这个悖论。这样一种"二元论"为这个心一身关系的革命性观念开辟了道路,这条道路避免了笛卡尔的实体二元论的悖谬和传统物质论的涌现论的逻辑困惑。它的"一元论"是通过这个事实得到说明的,即这样一种模型没有在物质与非物理的心智间造成一个存在论分离。在亚里士多德的形式质料说的形而上学

---

① 肯·威尔伯在《性、生态与灵性:演化的精神》中认为,对柏拉图的这一常规解释使它倒退了。他强有力地指出,西方理智传统的一个主要缺陷是对柏拉图的一个严重扭曲的认识和对亚里士多德的一个不当的强调。

威尔伯说道,对柏拉图著作的一个公开和无偏见的考察,表现出一个对朝向物质世界的下向方向(精神"下降"退化为物质)价值和对朝向神圣太一的超越世界的上向方向(物质"向上"演化为精神)价值的一个平衡认识。因此,柏拉图主义既包含超越性也包含内在性。

威尔伯说,这是对柏拉图的一种严重误读:把他的哲学描述为"超世俗的世界",唯一的目的就是超越"世俗世界"。这样一种解读完全遗失了柏拉图放置在神圣太一的创造性方面(被普罗提诺描述为"光辉",太一自己进入世界的一种倾注或流溢)的重要意义。这个被创造的——或流溢的——世界,从世界灵魂到物质本身,因此是内在地神圣的。唯一"向上"朝向超越的道路,在于承认、实现和尊崇灵性在灵魂、心智、身体和物质中的已然嵌入。

从这一观点来看,柏拉图和普罗提诺(以及因此新柏拉图主义传统)并没有贬低一般的物质和特定的肉体。对柏拉图主义的这一错误描述导致了西方哲学历史成为(在怀特海之后)被威尔伯称作对柏拉图一系列"破碎脚注"的东西。威尔伯没有否认,就其大部分历史而言,西方思想一直在朝向超越——但这始终是由于对柏拉图的一系列单方面的解读。这个"破碎脚注"的缺陷不是柏拉图的,而是那些追随他的人的错误(当然,普罗提诺和其他新柏拉图主义者除外)。

中,质料与形式都是物理的——但是亚里士多德的物理学截然不同于今天统治现代物理学和我们对物质理解的机械论范式。

例如,对亚里士多德物理学至关重要的是一个更广泛的因果性概念,它具有四个原因类型:质料因、形式因、动力因和目的因。亚里士多德的宇宙论是内在目的论的。它提出的观点认为物质－形式是内在目的的,它们既内在地形成自己又被引向一个最终目的。相比之下,现代物理科学只认识到一种因果性形式,即亚里士多德的动力因——即充满能量的(energetic)原因和结果的机械"撞或拉"的因果性。

尽管他使用了类似柏拉图的实体和形式(Form)的术语,但亚里士多德的形式与质料不可分离——物理实在始终是目的论的"物质－形式"。在亚里士多德的形式质料说的物理学中,(赋予物质以形状的)形式或形态(morphic)因,始终并且不可避免地与物质联系在一起——形式(*morph*)对质料(*hyle*)来说是本质的。

然而,亚里士多德的形式质料说暴露了柏拉图二元论的一种残余,因为它继续视物质为仅仅是形式的被动容器或接受的基质。对亚里士多德来说,物质本身是无动力的,而如果它不是为了形式的这个不可避免的存在或这个内在形成(in-forming)原则,物质实际上本身什么也不是。亚里士多德的物质实际上是一种潜能(*potentia*),只能通过形式的活动才获得它的现实性。在亚里士多德的二元论中,形式是"活动",或主动原则,而物质是潜在的、被动的原则。活动加上潜能一起导致现实性。鉴于这个物质完全被动的概念,亚里士多德被迫以一个纯粹否定的术语定义它:"*neque quid*, *neque quale*, *neque quantum*, *neque aliud quid ex quo res determinatur*(既不是一个东西,也不是一种属性,更不是一个量,或其他任何可以被决定的东西)。"[36]

118

除了亚里士多德的不可分离的物质与形式的形式质料说,我们可以将泛心论谱系的连续性在恩培多克勒之后接下来的两到三个世纪期间追溯到几位斯多亚哲学家,即**斯多亚的芝诺**(约公元前 340—前 265)的追随者。在斯多亚的芝诺撰述的超过 20 本著作中只有残篇保留了下来,但是在这些残篇中我们注意到一些泛心论世界观的元素。例如,"世界的部分在进行感觉(sensing)。这个世界并不缺少感受"可能是直接出自怀特海,正如这在后面几章中会变得清楚的那样。而"现在灵魂感受到处于疾病或外科手术中的身体,而身体感受到灵魂因害羞变得晕红,因恐惧而变得苍白。所以灵魂就是身体"[37]——这个说法表达了隐含在泛心论心－身整体论中的亲密的心－身关系的本质。

斯多亚学派之后,西方哲学支持泛心论形而上学的下一位最重要人物

是**普罗提诺**(公元205—270)。而随着普罗提诺,我们进入西方宇宙论和存在论的一个分水岭。首次,一种典型的印度或吠檀多(Vedantist)世界观成为西方思想的一股主要力量。学者们不确定普罗提诺是否真的遇到过吠陀(Vedic)教义,尽管许多人认同他渴望探索印度和波斯哲学。事实上,他专门应募入伍戈尔迪安皇帝的军队入侵波斯,这样他可能接近了雅利安和吠陀知识。然而,由于那个皇帝被刺杀,他在波斯的停留是短暂的。

然而,不管是否受到某种直接或间接的印度影响,普罗提诺还是独立地提出了一种与根本的印度宇宙论和存在论非常相契的宗教哲学。普罗提诺是第一个明确提出一种精神一元论的西方哲学家。之前前苏格拉底的种种一元论通常是以某种形式的物质为基础的——水、不定、气或火。而甚至毕达哥拉斯的以数和几何为本质的那个初生的观念论,以及柏拉图的超越理念的明确的理念论,都是多元论的。尽管普罗提诺——新柏拉图主义的一位创立者——显然受到柏拉图的启发,但他进一步发展了一种精神一元论的观念论。

119

就我的目的——阐明一种适合意识认识论的存在论——而言,关于普罗提诺值得注意的东西是,他发展了一个也是彻底实在论的观念论版本,它不否定物质世界的实在。普罗提诺宇宙论最有趣的一个方面是它比一个对精神和物质的说明走得更深,因为它提出了西方的第一个"连续统存在论"的远见,即在一个存在的层级中存在等级或层次。这个"伟大的存在之链"从物质的一端开始,一路延伸经过有机的生命体、心智、灵魂和精神——最终超越所有感知和认识活动的范畴进入一个完全不可言说的"太一"。

鉴于目前为止我考察的所有泛心论存在论都把物质假定为一个基准,尽管是与作为自我促动、自组织以及自我充满(self-informing)原则的心智相结合,普罗提诺描述一个在其中物质是精神的作为结果的宇宙论。因此,一方面,普罗提诺清楚物质不具有存在论的首要性,同时另一方面,当物质确实出现在他的方案中时,它被彻底地灌注了精神。在这个意义上,普罗提诺的观念论也是泛心论的一种形式。然而,鉴于迄今为止我们所考察的大多数模型是存在论的泛心论,因此普罗提诺的模型是一种作为结果的(*consequent*)泛心论。

我将总结普罗提诺的模型以帮助澄清我所指的"作为结果的泛心论"的含义。然而,我应该指出,在目前为止我考察的所有哲学中,普罗提诺的模型显然最有资格算作"认识论治疗",或者也许是"认识论解放"(epistemo-liberation),即通过一次认识和体验的转化对心理精神(psychospiritual)束缚的超越。(普罗提诺并不是第一个提出转化哲学的人;例如,这也是毕达

哥拉斯和柏拉图学说的焦点。但是对普罗提诺来说,心理精神的转化是至关重要的。)这样一个转化哲学进路是本书一个主要论题:对心智与物质之间存在论分离的任何治愈都将涉及一种有效的认识论治疗,即以研究者的意识(体验存在)被彻底转化的这样一种方式深入一种恰当的认识论。

120 普罗提诺学说背后的主要动机是向人们表明:回到它们和其他所有事物所从出的来源。[38]这个来源是"太一",超越所有限制,超越所有确定,从而超越所有感官知觉、理性定义和描述的可能性。这个太一甚至超越存在(being)。为了确实能够视其为其他所有事物的来源,普罗提诺被迫赋予它名称——但显然这只能作为一个启发性的规定。他勉强地称它为"超越"、"来源"或"无名"。一旦完成返回这个来源的道路,那么甚至"太一"这个指称也必须被抛弃。

太一因此是完全超越的。然而,尽管(或者也许因为)它是不受束缚的和无限制的,太一自然地并且必然地以一种自我流溢的方式表达自己。它是超越的但也必然是内在的。为了帮助我们理解这一显而易见的悖论,普罗提诺使用了"流溢"(emanation)隐喻:正如太阳超越于地球(之上和之外),但它不断辐射它的光,使地球和它上面的所有事物沐浴其中。恰如太阳辐射的本性,这个超越的太一很自然地通过一系列阶段或层次进行流溢,在每一阶段从最初的统一向更大的多样性移动。

流溢的第一个阶段是奴斯或神圣的智能,一个对多样性统一(unity)的反映。这里,多样性是柏拉图理念的层次或领域,仍然先于空间一时间。在这个层次上所有认识涉及能知(knower)对所知(known)的完全认同。它是认识活动与存在的一个混合,一个认识论与存在论的融合。

接下来,奴斯进一步分化到灵魂或世界灵魂(*anima mundi*)的层次。这类似于柏拉图的"造物主"(demiurge),即在空间一时间的世界中生成形式和模式的自然的原初积极原则。世界灵魂是整个自然世界内在的自组织活动,包括人、其他动物、植物、矿物——这个物质宇宙的所有元素。正是在这一层次上普罗提诺的精神一元论包含泛心论:这个自然世界的所有个体事物充满了灵魂,事实上,从这个世界灵魂获得它们的形式和存在。"这个世界灵魂包含这个世界作为它的身体。时间记录了这个世界灵魂尝试在物质

121 中体现永恒和无限存在的完满。"[39]① 因此,普罗提诺的泛心论源自隐含在他

① 泛在神论(panentheism)("万物在神之中")不同于"泛神论"(pantheism)("万物是神"),前者指的是世界存在于精神或神之中,而后者指的是神和世界的一种同一。在泛神论中,例如在斯宾诺莎,自然是神;神性完全是自然固有的。在泛在神论中,例如在普罗提诺,自然在神之中;神性同时是自然固有的而且超越自然。

的观念论形式中的泛在神论(*panentheism*)。最终,物质世界存在于精神的光辉中。物质是精神流溢的一个结果并且充满灵魂:因此是,"作为结果的泛心论"。

神圣流溢的最后阶段就是这时精神通过这个世界灵魂融入物质本身。这是最大多样性的层级层次,因此是离神圣太一的最初统一的最远层次。在这个意义上,既然普罗提诺把太一与善(the Good)相等同,因此物质被视为善的否定甚至对立物。在《简明西方哲学与哲学家百科全书》(*The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*)中,A. 希拉里·阿姆斯特朗(A. Hilary Armstrong)在他那篇"普罗提诺"的文章中,总结了在普罗提诺的层级存在论中物质的地位:

> 尽管物质像来自善的所有其他"事物"一样前进,但它本身是恶的原则,因为它是绝对的限制、是存在的彻底否定和欠缺,它标志从善到实在的相继层次的这个血统的终点。[40]

然而,正如阿姆斯特朗继续指出的,物质作为"恶"的这一描述不应当被看成是普罗提诺对物质世界内在价值的一种拒绝。它的"恶"是相对于先验太一的无限善而言的。它是唯一的"恶",因为物质——如果它的独自存在缺乏形式——事实上(与我们通常理解事物的方式相反)将"最接近非存在"。[41]事实上,尽管它在存在巨链中的位置低微,但这个物质宇宙(当然是在天上领域)"作为有生命的诸形式的结构"被普罗提诺认为是"善的和美的,并且是这个灵魂最可能的一项工作"。[42]

在这里我们应该注意普罗提诺宇宙体系的三个特征。第一,当太一流溢时,它与所有后继阶段的关系是演化的。第二,精神进入物质的这个演化下降——"退化"(involution)是个更好的术语——仅仅是故事的一半。使自身移入或"涉入"物质形式后,这个世界之精神的走向(play)现在转而向上。在它退化下降进入物质后,物质中的精神(spirit-in-matter)的整个推动就是把自己从物质束缚和多样性中解放出来并回归到它的最初统一,即它在太一中的来源。"流出和复归的这个双重节奏贯穿于普罗提诺宇宙的整体。"[43]

122

普罗提诺体系的第三点对受西方文化熏陶的人来说也许是最困难的。太一成为多以及多成为太一的整个过程——退化和演化的整个范围——不是发生在时间中。它是一个逻辑的而非时序的结果。存在的所有层次,永久地、同时地出现在所有事物中。这是一个悖谬的无时间演化的形而上学,可以更恰当地把它设想为"逻辑演化"(logovolution)或"存在演化"(onvolution)——逻各斯(*logos*)或存在自发地分化为多样性。人,和所有物

质形式一样，渴望与世界灵魂的永恒形式，与奴斯（或逻各斯）的神圣智能，以及最终与不可想象的、完全不可言说的、彻底超越的太一，重新统一。

靠着我们的物质形式与精神本质的特定组配，我们有了能够思考和沉思的心智。我们可以选择停留在物质和身体的较低层次上，或者遵循一个修行的精神之路朝向更高意识层次上的启蒙和解放。普罗提诺认为，如果我们选择意识演化之路，我们将经过各种体验和认识活动的层次，直到我们抵达这个层次——在这个层次上，我们的认识活动方式与这个所知存在的自然变得无法区分。这是我先前提到过的主体与客体的认识论一存在论融合，即最终的"不二"(nondual)，这是我要在《彻底的认识》中更细致考察的。

认识与存在的这种融合被称作"转化"，在此认识者的本质（即认识者的本身存在）经历一个演化的状态转变，以便与"那个被认识的存在"混合。这种转化，本质上是一种精神或宗教体验，完全不同于日常理智的哲学知识。认识者在认识增长过程中彻底转变。这恰恰是普罗提诺的宇宙论体系所表达的作为这种精神哲学基础的动机和目标。根据本书提出的观点，心智哲学家若要破解心一身关系这个困难的存在论问题和弥合认识论解释鸿沟，以及科学家要打破"心智障碍"和发展一门真正的意识科学，那么这种认识论转变正是所需要的。

123

新柏拉图主义和泛心论谱系

普罗提诺的影响以新柏拉图主义的形式持续了几个世纪，新柏拉图主义是一个合并且综合了来自众多哲学和精神传统成分——诸如毕达哥拉斯和毕达哥拉斯派的著作、柏拉图、亚里士多德和他们各自的追随者，以及来自早期希腊和东方的多神论、炼金术、占星术、炼金术士的魔法实践的影响——的神秘哲学流派。

尽管普罗提诺通常被确认为新柏拉图主义的创立者，但学者们已经指出：像所有哲学派别一样，在一个演化过程中，要确定任何具体的日期或人物总是有几分随意。例如，普罗提诺的先驱中（显然，柏拉图本人除外）有**色诺克拉底**(Xenocrates)（公元前 396—前 314），从公元前 339 年开始，他就是柏拉图学院的领袖。在普罗提诺以前五个世纪，他就已经把这个最高的神等同于原始统一。因此，是色诺克拉底而不是普罗提诺，被看作是第一个提出神学或精神一元论的西方哲学家。

阿帕梅亚的努莫尼奥斯(Numenius of Apamea)，公元 2 世纪的一位新

毕达哥拉斯主义哲学家,被一些学者认为是新柏拉图主义的真正创立者。他的学说预示了普罗提诺的以神学为基础的连续统存在论的大部分思想。例如,他谈到一位绝对超越的神,神性的三个层次之一。第一个超越的神是一种毕达哥拉斯的数与柏拉图的理念的混合。下一个神依照数字一形式创造了这个世界。而第三个神是这个被创造世界的统治者。在它们之下是一个神和魔鬼的层级,再次之的是由灵魂和身体组成的人,最后的层级终结于"原始物质",它与非存在联系在一起。[44]

124

大约在基督的时代,一位犹太哲学家,**斐洛·犹达欧斯**(Philo Judaeus,公元前30—公元50)预见了普罗提诺的完全超越的太一、奴斯和世界灵魂的三位一体,因此提出一个他所谓的"否定神学",在这个学说中上帝是如此彻底地超越了任何概念范围,以至于所能说的一切就是上帝不是什么。普罗提诺的太一通过一个奴斯、世界灵魂和物质形式的层级与多样性的世界联系到一起,因为斐洛之前已经提出了一个上帝、逻各斯、世界的层级。此外,与普罗提诺一样,斐洛认为认识彻底非观念的神的方式是通过非概念的狂喜(rapture),一种完全基于感受的认识论。

阿谟尼乌·萨卡斯(Ammonius Saccas,约公元175—242),有时也被认为是新柏拉图主义的创立者,他是普罗提诺和其他一些在3世纪"发起的"新柏拉图主义者(诸如奥利金和隆基努斯)的老师。普罗提诺之后,(保持观念论作为结果的泛心论传承的)其他重要的新柏拉图主义者包括普罗提诺的门徒和传记作家**波尔菲里**(Porphyry,约公元232—304),**普罗克吕斯**(Proclus,公元410—485;他明确地从太一中推导出物质),以及**辛普利修斯**(Simplicius,全盛期公元527—565;他试图调和斯多亚哲学与新柏拉图主义)。甚至**圣奥古斯丁**(公元354—430,伟大的中世纪早期基督教神学家)一段时期是新柏拉图主义者。9世纪爱尔兰神学家一哲学家**约翰·司各特·埃利金纳**(John Scotus Erigena,810—877)阐述了流溢和复归的一种新柏拉图主义的神的显现(theophany),它本质上是泛在神论,因此是作为结果的泛心论的一种形式。因此,新柏拉图主义在西方哲学的发展中始终是一股有影响的潮流,通过它影响了基督教,它延续到17世纪,并且事实上它甚至延续到我们的时代。

大约有五百年,自5世纪中期左右到10世纪,欧洲陷入中世纪(the Dark Ages)的漫长黑夜,这个时期与希腊哲学的广泛接触消失了。接着,在12世纪、13世纪和14世纪,在希腊学问的重新发现之后,在**阿维森纳**(Avicenna,980—1037)和**阿维洛伊**(Averroës,1126—1198)等阿拉伯学者对柏拉图著作的翻译中,智力骚动的新浪潮开始在欧洲出现。通过一次历史

125

机遇,阿拉伯哲学家也推动了新柏拉图主义潮流的发展。再早一些,在9世纪的叙利亚,巴格拉学派(the School of Baghdad)热衷于翻译亚里士多德的著作,他们错误地将普罗提诺《九章集》(*Enneads*)的一些部分和普罗克吕斯著作的一些部分混在其中。13世纪晚期和14世纪早期的德国神秘主义者**迈斯特·艾克哈特**(Meister Eckhart,1260—1372),尽管受训为一名多明我会的亚里士多德学者,但却受到普罗提诺、奥古斯丁和司各特·埃利金纳的新柏拉图主义的影响。

还有其他许多名字可以增添到长长的新柏拉图主义—泛心论路线中,[①]它一直延续到15世纪和16世纪期间欧洲文艺复兴的兴盛,如**马西利乌斯·菲奇诺**(Marsilius Ficino,1433—1499),柏拉图和普罗提诺的译者,他试图统一柏拉图和基督教思想;帕拉塞尔苏斯、乔尔丹诺·布鲁诺和**托马索·康帕内拉**(Tommaso Campanella,1568—1639),另一位通常被埋没的文艺复兴时期的大师,他的哲学洞察预示了笛卡尔的导致我思(*cogito*)的著名方法。与他的同道多明我、布鲁诺一样,康帕内拉被指控为异端并被宗教法庭迫害,判处终身监禁,只到被断定为疯了时他才被释放。康帕内拉认识论的核心是:体验唯一可靠的材料是一个人自己的感受,即一种经得起任何理性怀疑的感受。当被分析时,这样的自我确定既产生出关于上帝的知识也产生出关于这个世界的知识。

126

但不同于笛卡尔的我思,康帕内拉的新柏拉图主义倾向并未使他导致实体二元论,而是导致了泛在神论—泛心论世界观。康帕内拉并未断定物质是惰性的、无感知能力的广延实体,和心智是思维—感受的非广延实体,相反他提出了一种连续统存在论,实在处在一个从物质到上帝的层级中。"所有事物占有它们的不同等级,即知识、力量和爱的'原始性'(primalities)。"[46]

---

① 肯·威尔伯提出了他自己的新柏拉图主义谱系的版本,强调它对西方哲学,事实上对西方文明的持续影响:"这个一般概念——由爱的上升下降模式(厄洛斯(Eros)和阿加比(Agape))编织的一个多维大宇宙(Kosmos)——成为所有新柏拉图主义流派的支配性主题,实质上对所有后续思想都施加了深刻影响,直至(并越过)启蒙运动。通过奥古斯丁和狄俄尼修斯,它以某种形式渗入整个基督教,从波伊提乌到雅克布·伯麦(Jakob Boehme),从维多林神秘主义(休和理查德)到圣凯瑟琳和朱利安爵士,从圣特丽莎和圣十字约翰到陶乐和埃尔福特。通过尼古拉斯·卡萨努斯(Nicholas Cusanus)和乔尔丹诺·布鲁诺,它驱使中世纪进入文艺复兴。通过诺瓦里斯和谢林,它成为浪漫主义和观念论反抗启蒙运动的平地方面的根源。它发现了自己进入莱布尼茨、斯宾诺莎以及叔本华的道路,并开辟了通向爱默生、詹姆斯以及荣格的道路。甚至洛克也在它的广泛框架内发挥作用,尽管他瓦解了框架,使之几乎面目全非。的确,当洛夫乔伊追寻巨链影响,以及把它看作'贯穿于大部分历史时期的绝大部分文明人类的主导性官方哲学'时,普罗提诺之手在潜伏着,几乎毫不例外地存在于背景中。"[45]

帕拉塞尔苏斯(1493—1541),出生于霍恩海姆的泰奥弗拉斯托斯·庞贝士(Theophrastus Bombastus),他是一名医师,也是一名炼金术士、喀巴拉(Kabbalah)、新柏拉图主义和诺斯替教的学者。他在他的医学中实践炼金术士的世界观,遵循"在下如在上"(as above, so below)的教义,这种观点认为人类生命是这个大宇宙中的一个小宇宙。他的泛心论表达在大宇宙和小宇宙本质上是动力的,它具有一种朝向创造性的内在奋进。

有趣的是,帕拉塞尔苏斯的相应的创造的第一个阶段不是新柏拉图主义的精神奴斯,而是"终极物质",通过分离,终极物质成为原始物质(prime matter),即自然世界中其他所有事物的原材料。因此他的立场可以被看作是物质论的一种精微形式。然而,他的整个体系最终既不是(甚至不在彻底的泛心论的意义上的)物质论也不是二元论的,而是一种类似所有一神论宗教的观念论或精神一元论的形式;因为帕拉塞尔苏斯相信终极和首要物质的宇宙是由上帝创造的。

乔尔丹诺·布鲁诺(1548—1600)在很多方面都被认为是一位有才华的哲学家、宇宙论者、占星家、诗人、魔法家、异教徒、殉道者、第一个具有现代精神的人和科学天才,他的卓越才华在历史上并未为大多数人所公认。他在意大利作为多明我会修士开始他的职业生涯,但很快与他的上级失和,甚至在青少年时期因胆敢挑战教会教义而受到宗教法庭的威胁。他的桀骜不驯致使他被逐出教会,在宗教审判之前,他漫游了欧洲的一些伟大城市,他在一些城市的主要大学里教书,其中包括巴黎和牛津。

127

他生命奋进的主要目标似乎是希望颠覆欧洲知识分子头脑中持有的亚里士多德的形而上学。很大程度上亚里士多德主义早已经成为天主教神学的基石,因此他对亚里士多德学说的威胁也就是对教会的威胁。他的主要争论点是将地球置于宇宙的中心的亚里士多德过时的托勒密宇宙论。可能比布鲁诺早一代,早在16世纪,哥白尼就已经挑战了托勒密的地球中心说,并且宣称太阳是宇宙的中心。布鲁诺更大胆,他坚持甚至太阳也不在中心,因为根本没有中心。

在布鲁诺的无中心的宇宙论中,宇宙既是无边界的也是永恒的,与上帝毗连。事实上,他的宇宙论的这一方面的含义,与甚至无中心宇宙的离经叛道的革命性远见相比,对教会教条和权威的威胁更大。因为如果宇宙与上帝一起永远共存,那么,这仅仅是迈向泛神论的一小步,这也就是说宇宙或自然是上帝。事实上,布鲁诺并没有明确承认泛神论,但是他的宇宙论显然是泛心论的。

对布鲁诺来说唯一可接受的存在论是一种纯粹的一元论,而且这个终

极的本性完全符合我之前对泛心论概述的彻底自然主义。他把世界看作由*mater-materia* 组成,一种"智能物质"形式,在其最高的形式上它意味着宇宙心智(Cosmic Mind,不像普罗提诺的世界灵魂)。但这个宇宙心智必然具有一个宇宙身体(Cosmic Body),既然所存在的所有事物由无限小的单子组成。他在三种单子之间作了区分:上帝(即单子的单子);灵魂;不可分割的原子。

布鲁诺的著作对泛心论谱系中许多后来的哲学家具有决定性影响(并且对许多从不认为自己如此的人)。在这些人中最著名的有斯宾诺莎和莱布尼茨。(我将在第10章"故事至关重要,物质讲述故事"中回到布鲁诺的非凡遗产。)

莱布尼茨、斯宾诺莎和中国影响

128 尽管斯宾诺莎是一个更年长的同代人,但我先从莱布尼茨说起,因为他对哲学泛心论的影响显然更大。直到现在我都在一种悖谬的存在论范畴——"二元的一元论"(dualistic monism)或"不二的二元论"(nondual dualism)——的语境中讨论泛心论。然而,把泛心论解释为既不是一种一元论形式也不是一种二元论形式,而是第三种选择,即多元论,是可能的。

戈特弗里德·莱布尼茨(Gottfried Leibniz,1646—1716),德国哲学家,几乎是自学成才,在《单子论》中发展了布鲁诺的"单子"概念。[47] 对莱布尼茨来说,宇宙由无限数量的不可分割的单元组成。莱布尼茨存在论的最新颖方面是他提出的这个观念:不可分割的单子不是笛卡尔意义上的物理之物——在空间中延展,而是每一单子本质上是力或运动的中心。①

因此,莱布尼茨提出一种彻底不同于笛卡尔的存在论。莱布尼茨不仅用力代替广延作为实在的终极本性,而且他这样做避免了笛卡尔的广延实体(物质)与非广延实体(心智)的有问题的二元论。然而,既然力是非广延的,它(在笛卡尔看来)也是非物理的。那么,莱布尼茨的非物理的单子如何导致了物理的空间和时间的真实世界呢?乍看起来,这似乎是观念论面对的那种问题:纯粹的(非物理的)精神如何能解释物理实在?但还存在另一个问题:作为力的单元的单子如何解释心智?当然,这不是观念论的一个问

① 今天一些理论家可能把这些不可分割的力/运动单元称为"量子"。例如,参见亚瑟·杨(Arthur Young)的《反身的宇宙》(*The Reflexive Universe*),他假定质子或"行动量子"是世界的终极构成成分。

题。但是我们如何从纯粹的力中得到心智或物质?莱布尼茨提出一种独创的解决方案。

首先,既然单子缺乏广延,它们不占据空间;它们是非广延的(*inextensional*)。这就是说,任何不是外延的(extensional)东西必定是内涵的(*intensional*),具有意向性的特征,意向性是心智的一个特征。莱布尼茨把他的单子描述为感受、统觉和知觉的中心。每一个单子具有一个"内在的"状态,即一种对自身的觉知,至少在一些初级形式上,而这就是它的"统觉"(apperception)。当它觉知到其他单子时,这就是"知觉"。 129

其次,心智内在于单子,因为,作为力的单元,单子是感受的中心。在抽象中,力或是一种数学构造,或被设想为一种能量形式。但能量占据空间。相比之下,力——例如,在加速度或引力中——主要是一种感受的实在。所以,我们从力中获得心智,因为力本质上是一种感受的或体验的现象。但是物质呢?空间和时间呢?

再次,莱布尼茨提出了一个优雅的解决方案:空间是单子"可能共存的秩序"。即,空间是一种相对于被知觉的单子构型的现象。因此,与牛顿的绝对空间完全不同,莱布尼茨的空间是感受体验或知觉的衍生:它只有现象的存在。与时间类似,因为时间是"无法共存的[单子的]可能性的秩序"。[48]单子无法同时共存,所以,必定相继存在,而且这些相继构型的知觉产生了对时间的体验。所以,时间与空间一样,是感受或知觉的衍生的现象。当力的单元不能同时感受彼此时,它们体验到相继,我们称这为"时间";当力的单元可以同时感受彼此,它们体验到空间关系,我们称这为"空间"。

W. L. 里斯(W. L. Reese)指出,莱布尼茨的时间观念根本上是相对的——单子之间的关系是相对的,并且相对于个体单子的"世界线"。因为(作为力束的)每个单子,不断向自我发展,向自己的未来而努力。

> 存在不同的时间,因为每一单子都处于发展的过程中;它协调所有其他单子而向未来发展;而这种从自身提取存在的力量,或许就是为什么莱布尼茨也把单子称作"隐德来希"(*entelechies*)。[49]

在第10章,我将回到这里提出的作为心一身问题解决方案一部分的"隐德来希"的重要性。目前,注意到下面一点就够了:莱布尼茨的形而上学既能很自然地走向以过程为导向的存在论,也能很自然地导向所有单子或物质形式中的"内在"力量或欲求的概念。 130

所以,我们有了莱布尼茨从力中得到空间、时间和心智的解决方案,但是物质呢?又一次,这个解决方案是相对直接的。莱布尼茨的形而上学中心包含许多原理和法则,但其中两个他称作(1)"不可区分之同一律"(任何

具有完全相同属性的两个事物是同一事物)和(2)"充足理由律"(任何事物的发生皆有原因,以及我们在怀特海那里发现的推论:任何充足理由必定也是一个具体的现实性)。莱布尼茨还假定(3)"连续律"(本质上,"任何事物逐渐发生")。现在,如果我们接受不可区分之同一律和连续律,我们就得到了一种存在论:单子之间任何可区分差别导致一种分阶的单子层级。

这一分阶层级从无限接近无感知能力的单子开始到一个包罗万象的最高单子,我们可以称作上帝,或"所有单子的单子"(正如布鲁诺称呼的那样)。我们现在具有一个存在论模型,其中无限的单子或不可分割的力束,排列在层级之中的层级的嵌套系统之中。在最低等的、最小复杂性的层次上,单子不过是纯粹的力束,具有非常低级的感受。在更高的复杂性层次上,单子或力束的嵌套层级形成了具有感受和知觉的高等级的"集群"(colonies)或"社会"(societies)。它们于是创造了一个更大的现象空间,一个更大的广延构型,并且这被知觉和被体验为固态的物质形式。

因此,在没有落入笛卡尔二元论陷阱的情况下,莱布尼茨使用单子的分阶层级概念区分了心智(或灵魂)与物质(或身体)。心智与身体不是两种分离的和不同的实体,它们由相同的存在论"质料",或确切地说,力,构成——不过是它的不同层级的构型。对莱布尼茨来说,"灵魂是一个控制一群较低层次单子的更高层次的单子;这个支配性的单子就是身体的隐德来希"。[50]

我相信,我们在莱布尼茨那里发现了对过程存在论和宇宙论的首次构想,它既是一元论的(因为终极的"质料"是一个单一类型的充满力的单子),也是多元论的(因为存在单一类型的无数殊型(tokens)和个例(instances))。这也是自笛卡尔(以及随后的追随者)以来,第一个提出心身关系解决方案的存在论。

131

然而,存在一个问题。

莱布尼茨认为,"单子不具有任何事物可进出的窗口"。单子的这一不可入性直接来自它们无结构的简单性和不可分性。因为是"无窗的",所以单子无法交换或交流其内部状态的任何东西。因此,既然每个单子是一个自我推动力量的单元,而且既然单子不能交流它们的意图,其中任何一个单子都没有办法与任何其他单子协调它的活动。可以说,每一个单子会有一个独立生涯。这就是为什么存在彻底的宇宙混沌和无序的原因。

这次莱布尼茨的解决方案比起哲学更接近神学:上帝根据"预定和谐"(preestablished harmony)安排事物,从而防止无限的、独立的、自我推动的单子造成的混沌。无论何时当哲学家诉诸神的干预或原因作为一些事态的"充足理由"时,它们产生了一个寻求奇迹的解释领域。然而,如果我们在泛

神论的意义上理解上帝,即上帝等于自然现象的世界,那么这个解决方案就可能与形而上学甚至科学的解释相容。因为如果“上帝”所意指的是层级嵌套系统的最高层次,即无所不包的有感知能力的单子,那么这表明我们没有求助系统之外或超越系统的东西。

而我们可以沿着这些线路来解释莱布尼茨。因为在某种意义上他的单子论已经预见到了两百多年后的一般系统论和“整体论”(一种哲学一科学进路,它把世界看作嵌套在整体内的部分的相互依赖系统的集合)的若干基本原理。(然而,莱布尼茨的整体论与当代系统论之间的一个主要差别是,对莱布尼茨来说,在某种程度上整个层级具有感知能力或体验——意识是内在的。对系统理论家来说,意识是无感知能力的、有组织的物质的一种涌现属性。)

对莱布尼茨来说,每个单子的嵌套系统从主导性单子的体验中获得它的个体性。与这种整体论的单子系统形成对比,莱布尼茨也认识到物质可排列在单子的聚合物中,这里没有统一的主导性单子。聚合物不是个体——它们在一个高级统一体或单子没有任何损失的情况下可以被分成它们的组成部分。例如,这不只是在莱布尼茨的单子与亚瑟·库斯勒(Arthur Koestler)的两面的“全子”(holons)[51](这个概念在现代整体论和系统论中开始流行,而更显著的是,它在肯·威尔伯发展的层级一整合演化精神模型中也很流行)之间的一个表面相似。[52]

132

在莱布尼茨的泛心论中,自然被认为充满了一种在所有层次上(从最简单的基本粒子到最复杂的脑)伴随着物质的“内在的”心灵方面。可是,正如莱布尼茨所做的,重要的一点是,在作为个体单子的系统的物质与作为聚合的单子社会的物质之间作出区分。单子(机体)的所有个体和整体的系统都具有体验,但是像岩石、云或海洋这样的聚合物没有体验(尽管它们个体的构成成分有体验)。

在通常被称为“万物有灵论”或“泛神论”的泛心论的另一种形式中,所有事物是活的——个体以及聚合物——具有精神或体验。所有物质(包括树、岩石、海洋、风)在某种程度或某方面是有意识的。在西方传统中,最接近支持这个观点的哲学家是斯宾诺莎。

巴鲁克·斯宾诺莎(Baruch Spinoza,1632—1677),西班牙一葡萄牙裔的犹太哲学家,生于阿姆斯特丹。因为他哲学的本质是他以不同方式所称的“自然”或“上帝”的“单一实体”(Single Substance),[53]他受到无神论的指控,而且在1656年被逐出犹太教会。他成年后的大部分生活是以研磨透镜为生,出于人生志趣的选择,他生活得几近贫困,但这并没有危及他的理智独立性。

尽管他的哲学与笛卡尔的哲学迥异,但斯宾诺莎的毕生工作在许多方面是对笛卡尔方法的系统阐述。终极实体或上帝,在所有方面都是绝对无限的,并因此具有无限数量的属性。然而,人被限制只能认识其中的两种属性:笛卡尔的广延和思想。

133 要澄清斯宾诺莎"单一实体"的本质并非易事。哲学家为此已经争论了好几个世纪。然而,既然他明确决定建立一种终极的自足"实体",并且既然这个实体是"理性的",因此我们可以有理由把斯宾诺莎的"实体"解释为泛心论(或"整体论一元论")的一种形式——合理性或心智的属性毫无例外地出现在自然的每一处。当然他的哲学支持泛神论,在泛神论中神就等于自然。

斯宾诺莎哲学经常被拿来与中国的道家作比较,①虽然这一比较存在一些有效性,但也存在决定性的差别。道家是一种变化的哲学,斯宾诺莎的宇宙却并不强调这一点。此外,斯宾诺莎的宇宙论完全是决定论的和理性的,而道家在西方通常被认为推崇非理性主义、同时性意义和系统因果性,[54]并且断然不认同与决定论有关的机械论的、线性的因果性(参见:Hansen, A Daoist Theory of Chinese Thought, 1992)。②

我们是否应该把斯宾诺莎与/或道家放在"观念论"(心灵一元论)或"泛心论"的标题下,这是有争论的。显然,斯宾诺莎主义和道家哲学都是一元论的,但这个一元论"存在"的终极本性到底是什么还不清楚。

道家说,"道可道,非常道";它超越了所有分类和范畴活动。称它是"心灵"或"精神"似乎给道归属了一种永远不被道家创立者意想的本质。可是 134 也有一点是清楚的,即这种终极物既不是物质的实体也不是物理的能量。如果我们可以对它说些什么,那么道肯定不是物质的或是有形的(corporeal)。它也不是现实的、显现的物理实在的完全缺乏,即"虚无"(void),所以它不应当等同于现代物理学的"量子真空势能"。如果是什么的

① 尽管斯宾诺莎的著作并没有显示出与古代中国典籍的相似的证据,但我们知道他与莱布尼茨共度过时光,而通过耶稣会士的译本,莱布尼茨对12世纪理学家朱熹的著作感兴趣,并且研究过(Needham, 1977, p. 291)。

② 查德·汉森(Chad Hansen)在《道家的中国思想理论》(*A Daoist Theory of Chinese Thought*)中关于道家提出了一种不同解释。汉森认为,"道家"(Daoism)(他使用了更新的中文音译)的西方理解——认为道家是神秘的和非理性的——很长期是一种误解,这种误解是由我们最初通过理学家的著作熟悉中国哲学而带来的历史后果。另一方面,汉森认为,"道家"本质上是理性的。尽管汉森对这一立场作了细致的学术性辩护,但我怀疑认识道家的最好进路是借助计算机隐喻(正如汉森暗示的)。汉森似乎遗失了老子和庄子的深刻体验和超理性本质的方面。

话，那么道最好被表述为一种原理，一种自体动态平衡的原理（homeodynamic），[①]即宇宙中所有秩序和组织的来源（而既然它是根本来源，因此我们也必须假定道同样是宇宙中所有熵和无序的来源）。

既然道显然是一元论的，可是将它确定为物质或心灵却并不容易，或许我们最好研究第四个形而上学范畴——超越二元论、观念论和物质论——的可能性，它可以作为建立一门意识科学的基础。这第四个范畴避免了把活动或动作设置为宇宙基础的实体的陷阱。[②] 目前，我们可以把第四个范畴看成是"过程哲学"——而且在它是一种一元论、二元论还是多元论上保持开放。

浪漫主义视角

在本章我关心的是追溯泛心论的最初根源；而从对其历史谱系的这一简要的回顾中，我们可以看到，它的根源可以追溯到西方哲学的开端，即追溯到毕达哥拉斯、阿纳克西曼德和泰勒斯，以及超过他们而追溯到俄耳普斯神话和萨满愿景的史前时代，追溯到与意义和词语同物分离之前的生活世界的关系，这是一个将我们的祖先与自然的深刻韵律联系到一起的具有诗意咒语的唤起力量的时代。我们看到，这个谱系如何通过公历纪元的最初世纪在新柏拉图思想的强劲潮流中表现出来，然后借秘传的基督教和炼金术士的传统而在黑暗时代（Dark Ages）继续向前，然后进入文艺复兴和中世纪晚期，甚至影响了现代主义的若干创立者，诸如斯宾诺莎和莱布尼茨。

135

尽管在本章我的选择不是追寻超出这一点的谱系，但为了完整性，我应该指出它的影响继续历经 17 世纪和 18 世纪的启蒙运动而持续到今天。本书的绝大部分将集中在这股思潮的更近期的进展，诸如亨利·柏格森（Henri Bergson）、A. N. 怀特海和大卫·雷·格里芬（David Ray Griffin）等哲学家的著作。

---

① 我更喜欢"自体动态平衡"（homeodynamic）这个术语作为更普遍"自体平衡"（homeostatic）这个术语的同义词，"自体平衡"是指恢复平衡的过程（例如，正如恒温器的运作，它往往稳定在一个固定的温度上）。然而，既然它是一个过程，因此"静态"的概念（指没有运动）是不恰当的。"自体稳定"（homeostable）较之自体平衡（homeostasis）更可取，因为像平衡一样，稳定性蕴含着一个连续的微调过程。当谈论道（它被看作通过阴阳互动的所有变化的来源）时，我们应该强调通过变而平衡的动力特征，因此，我即选择"自体动态平衡"作为一个描述术语。

② 正如我们所见的，这是莱布尼茨的立场。而在莱布尼茨的"力"与斯宾诺莎隐含的"多元的两面一元论"的混合中，大卫·玻姆提出一个他称为"全息运动"的存在论。[55]

但在关注反对泛心论和新柏拉图主义观念论的论证而结束本章之前，我想从18世纪作为启蒙运动的极端理性主义的一个对立面而兴起的浪漫主义运动中选出两个人物。

约翰·沃尔夫冈·冯·歌德(Johann Wolfgang von Goethe，1749—1832)，一位德国跨学科的诗人一科学家，他受斯宾诺莎的泛神论和莱布尼茨的泛心论的影响。[56]他最显著的科学贡献在解剖学、矿物学、气象学、生物学、动物学、比较形态学以及光学的不同领域中——包括与牛顿的光谱纯数学理论相对的经验实证的颜色理论。[57]歌德非常重视对现象的精确观察，他确信感官体验是一种有效的认识方式，他提出了一种现象学的认识论。他的方法论强调对建立在细节精确观察基础上的批判研究，要求注意这些细节的条件、结果、一致性和变化，并从中发现形成的一般规律。他的泛神论是非常明确的：

> 当从其最广阔的区域到其最微小的部分来观察宇宙结构时，我们无法避免这个印象：上帝在自然中起作用，而自然在上帝之中。[58]

136 反过来，歌德后来影响了浪漫主义传统的一些哲学家，诸如弗里德里希·谢林(Friedrich Schelling，1775—1854)、斐迪南·甘宁·斯科特·席勒(Ferdinand Canning Scott Schiller，1864—1917)和鲁道夫·斯坦纳(Rudolf Steiner，1861—1925)。

萨缪尔·泰勒·柯勒律治(Samuel Taylor Colerigde，1772—1834)，诗人，英国浪漫主义运动的领袖。他断然反对18世纪英国启蒙运动的大多数哲学家，因为这些哲学家强调机械物质论的存在论，这种存在论是根据"由外部力量作用的无感知能力的物质"来解释世界的。柯勒律治厌弃这种"沉迷于物质的"存在论，相反他提出了一种更符合莱布尼茨的纯粹力的单子概念的存在论。[59]事实上，柯勒律治预见到了过程哲学的存在论，过程存在论认为时间和行动对世界本性来说至关重要。[60]过程存在论为理解物质与心智的神秘关系提供了一条彻底的进路，并且为长期存在的心一身问题的解决方案开辟了一条道路。

柯勒律治清晰地表达了过程形而上学：

> 只要[物质作为首要材料的]这种粗鲁偏见被适当的学科治愈，并且心智熟悉物质作为时间产物的想法，那么两种对抗力量(引力和斥力)最终平衡的现象……创造这个观念单独就会保留下来。[61]

正如我们将要看到的，"创造单独保留下来"的想法预示了怀特海的过程宇宙论，因为过程宇宙论认为根本的构成成分是"现实际遇"，本质上现实

际遇是源自"体验时刻"的纯粹创造行为。

柯勒律治强调作为努力朝向两种相反或互补力量的平衡结果的创造,这也在新柏拉图主义宇宙论(二元性来自太一,并努力复归共同的单一来源)的方向上指点了我们。由于认识到在柯勒律治身上的新毕达哥拉斯主义的张力,克里斯托弗·班福德(Christopher Bamford)认为柯勒律治是一位"先验哲学家",他不像笛卡尔,他不会说"给我物质和运动,我将为你构建宇宙",但是他确实会说:

> 给我一个具有两种相反力的自然,一种力倾向于无限扩展[作为物理过程的空间广延],同时另一种力努力在这一无限中理解或发现自己[知觉、感受、心灵过程],而我将以在你之前出现的它们表征的整个系统来召唤这个智能的世界。换言之:自然和精神中的每一力量必须演化出一个对立面,作为它显现的唯一方法和条件;而所有对立面都有一个重新统一倾向。[62]

137

因此,柯勒律治的存在论——断然拒斥完全绝对的物质论,拒斥无感知能力的物质,并且隐含地支持基于过程的泛心论——是把莱布尼茨以力量为基础的单子论与流溢和复归的新柏拉图主义思想结合在一起的世界观的一个很好的例子。

歌德和柯勒律治是泛心论谱系中浪漫主义的反动阶段的代表,他们把我们带至现代门槛。我现在要继续分析反对泛心论和反对新柏拉图主义观念论的论证。

泛心论的问题?

在对普罗提诺的神秘哲学的讨论中,我注意到就我希望本书发展的宇宙论和存在论的故事而言,有三点需要深入分析。这三点是:(1)存在论的泛心论与作为结果的泛心论之间的区别。(2)意识与物质之间深刻关系的知识需要一种转化的方法论,其中认识论和存在论(即认识与存在)是融合的。(3)流溢论的"过程"——精神的流溢成为物质,以及它回归纯粹精神的驱力——是无时间的。它"外在于时间而演化",这是一种逻辑的而不是时序的序列,我称此为"存在演化"(onvolution),意思是"存在的展开"。我会在后面更充分地解释这个术语。

正如我们将看到的,对这三点的审视将涉及一个对泛心论和观念论的

批判,一个对建立在感受而非纯粹概念思维的彻底不同的认识论的呼吁,以138及一次在意识和物质的理解中我们对时间作用的重新评估。我将从作为结果的泛心论开始。

重申一下本章先前表述的观点:存在论的泛心论是一种形而上学立场,它声称根本和终极的实在是由内在的心灵物质构成。在复杂性的所有水平上,不论哪里存在物质,哪里就一定存在心智。世界的原"料"既是物理的也是心智的,既是客体的也是主体的。正如批评者托马斯·内格尔[63]和科林·麦金[64]已经指出的,这一立场蕴含一种隐蔽的二元论,或者在逻辑上是荒谬的。① 然而,作为结果的泛心论的优点之一是,它从一元论的观念论的形而上学假定出发避免了这个二元论的残余。

反对存在论的泛心论的论证是这样的:正如泛心论立场声称的,如果心智内在于物质,那么心智或不同于物质,或它不是物质。这打开了三个选择:(1)如果它们是截然不同的,那么我们有了一种二元论形式。如果心智与物质不是截然不同的,那么我们则有两个一元论的可能性。(2)心智是物质的一种形式或产物(只有某些物质状态具有或展示出心智——正如在物质论的涌现论中)。(3)物质是心智的一种状态(正如在流溢论的观念论中)。

这三个选择中的第二个——即涌现的物质论——与泛心论不一致;对泛心论来说,所有物质拥有心智。因此,这个批判还在进行,泛心论声称或者所有物质拥有本质上不同于物质的心智,即选择(1),它最终是二元论的一种形式;或者无处不在的心智不是截然不同的,即选择(3),流溢论的观念论。如果它是二元论的一种形式,那么我们将迟早要面对不可避免的交互作用问题:一个非物质的心智或非物理的动态形式如何与移动或形塑它的物质发生交互作用呢?②

如果残余或隐蔽的二元论是一个紧随着存在论的泛心论的问题,那么它遗留给我们的是作为结果的泛心论——即选择(3):泛心论作为观念论的一种形式。正如我们已经看到的那样,这是我们从普罗提诺和新柏拉图主139义谱系中得到的那种泛心论。(而且它也来自观念论的印度宇宙论的许多版本中。事实上,鉴于其意识是首要的和普遍的这个基本存在论前提,观念论必然蕴含作为结果的泛心论。)于是,灵性的观念论——即实在的流溢论理论——为我们提供了一个作为结果的泛心论,它避免了所谓隐含在存在

① 参见第8章"泛体验论:意识一路向下?"对麦金批评的分析。

② 我在第9章"过去的物质,现在的心智"以及第10章"故事至关重要,物质讲述故事"处理了这个问题,并提出了解决方案。

论泛心论中的心一物二元论的残余。它是“作为结果的”,因为物质本身是精神或意识的一种退化形式。然而,与观念论的所有形式一样,这里一个问题依然存留着。

在前面章节中,我突出了二元论(交互作用)、物质论(涌现)和观念论(客观物质世界的存在)的主要问题。现在我让观念论的问题变得更清楚。

长青哲学的问题?

长青哲学(perennial philosophy)[①]——一个跨越千年和各种文化的世界观的各种变体——本质上是观念论的存在论。观念论认为,本质上只有纯粹精神或意识是实在的,或精神/意识是所有实在的来源——包括整个物 140

---

① 《意识研究杂志》的编辑安东尼·弗里曼(Anthony Freeman)问:“我是唯一发现术语‘长青哲学’这个术语让人恼火的人吗?它似乎暗含着一种永恒真理的沉淀,因为这使它凌驾于所有其他受有文化局限的哲学主张之上。而我就是不买账。”

我从来没有发现过这个措辞让人恼火,直到弗里曼指出,我才必须承认我往往视它为观念论的速记。自莱布尼茨17世纪使这个术语普及以来,我已经把它当作我们理智史的一部分。(莱布尼茨并没有声称他发明了这个术语,而是说这个术语是他在16世纪神学家奥古斯丁·斯丢(Augustine Steuch)的著作中发现的。[我要感谢W. 沙克拉(W. Thackara)对这一历史遗珠的再现。]

对我来说,这个术语自莱布尼茨的时代以来似乎经历了一些演变。当他使用它时,他是指自哲学开端以来一直存在的一种世界观(本质上是观念论的),并且在不同时代和不同的文化中以不同的形式一再出现。于是,对莱布尼茨来说,“长青”是指历史和跨文化的生命力。

然而,自奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)(在1940年代)以这个名称出版了他的著作之后,这个术语似乎具有了一种与历史无关的意义。现在它似乎指哲学的内容——正如弗里曼所言,一种被认为可以超越种种文化和历史的内容。今天说到“长青哲学”,它意味着旨在从超越时间、空间和一切二元性的(神秘的)体验形式中获得其内容的一种信念体系。而如果我们相信先贤和神秘主义者确切地报告了他们的体验,那么这样的内容代表绝对真理(或至少,不受任何理性、文化或历史的批判影响的真理形式)。

当我使用这个术语时,我没有认为长青哲学的内容是必然正确的。我是在指它作为一种跨文化现象的生命力,并且本质上把它当作观念论的一个同义词。

但是弗里曼的评论向我提出了两个问题:

(1)物质论者与/或二元论者(更不用说泛心论者)同样声称它们的特定存在论烙印也是长青的?毕竟,至少在西方,我们可以把一种存在论的二元论形式追溯到毕达哥拉斯以及之后的柏拉图,而一种形式的物质论可以追溯至德谟克利特,东方传统不是没有它们的古代的物质论者和二元论者(而在本书中我为追溯到前苏格拉底之外由奥尔甫斯到萨满根源的泛心论的悠久谱系提出了有力论据)。所以,请拥护真正的“长青哲学”!

(2)(不经意地或因为别的原因)使用“长青哲学”这个术语是对观念论的一种认可或赞同,赋予它超过其他存在论的特权吗?这不仅意味着一种(有问题的)独特世界观的独一无二的生命力,而且意味着它的生命力是由于对终极真理的独一无二的表达吗?

如果弗里曼采用(2),我不惊讶他的“恼火”。这一含义似乎确实假定了太多。

质世界。我的问题是:如果实在从纯粹精神或纯粹意识开始,那么它是如何成为物质的?看起来我们具有两种大致可能的方案:或(1)玛雅假说:物质世界是一个错觉(*maya*),由无独立于心智的实在的“梦一样的质料”构成;或(2)流溢论:物质世界从精神中流出,也可以说,物质是精神的一种致密形式。

玛雅假说

正如我们在第3章看到的,如果我们选择选项(1)——物质是错觉——那么我们依然要面临一个问题,即说明实在论作为生物幸存和心理明智的实用主义必然性。好像物质世界是一个错觉,那么我们就根本无法生活(我们不可能活得太久,例如,如果我们视高速路上的卡车或有毒物质为纯粹的错觉)。甚至文明的人也必须“遵守这个规则”或承担那些后果。(当然,文献记录了许多古鲁、圣人、萨满、各种具有其他天赋的人,他们可以违背笛卡尔一牛顿科学所理解的自然法则,但是这些记录值得注意,因为他们是反常现象。恰恰是这些报告的反常性质需要解释。事实是,甚至这些人在大多数时候也表现出好像物理世界是实在的。为什么?当人们以与他们声称的不一致的方式行动时,哲学家会说这是一个“践言矛盾”(performative contradiction)。)所以玛雅假说在实践上对观念论而言是有问题的(即使它在哲学上可能是不可反驳的)。

141

流溢论

然而,如果我们选择选项(2)——物质从精神中流溢出来——那么这种情况在哲学上甚至更成问题。如果物质是“退化的”精神,是精神、灵魂或心智的一个致密的浓缩,那么我们或有(A)变相的物质论或有(B)变相的二元论。

让我们以(A)为例:如果我们接受玛雅假说是有问题的,那么我们可能认为实在论在某种意义上是正确的。物质是实在的;它事实上是物理的。但是如果物质是实在的,如果它事实上是物理的,并且是灵魂和精神的退化形式,那么精神在某种方式上必定也是物理的。[①] 选项(A)把我们带入困境,即,精神是物理的,即使它是物质一能量的非常非常精细的形式。[②] 但是这

---

① 根据格言“有其父必有其子”(only like begets like),如果物质来自精神,那么“精神”本身必定是(或包含)物质的一些形式或痕迹。但是“物理的精神”是一个矛盾。

② 如果我们认为精神有可能是一种彻底不同于当前物理学所处理的物理能量形式——一种内在地蕴涵意识的物理能量形式——那么我们不是在谈论绝对观念论,我们是在谈论泛心论或彻底自然主义。

根本不是精神在宗教和哲学的观念论——例如,在普罗提诺的宇宙论模型或印度教模型(在这个模型中涅昆拿梵(*nirguna* Brahman)是终极原理,没有任何品质和属性)——中被描述的方式。

然而,如果我们希望避免选项(A)——物理精神的变相物质论——那么我们会碰到困境的另一头。选项(B)使我们说如果精神与物质都是实在的,即精神确实是精神的而物质确实是物理的,那么在退化过程的哪一点以及精神究竟如何在物质上印上形式或"浸透"物质?这是我们在尝试理解二元论时熟悉的交互作用的老问题。而出于一个很好的理由:选项(B)是变相二元论。显然,选项B实际上不是一个观念论(精神的或心灵的一元论)的选项,因为它涉及一种精神和物质的二元论。 142

正如所呈现的,这个批判等于观念论的一个归谬,使它深陷困境。如果存在出路,那么很大程度上这要依靠一个认识论信念的一跃,而不是任何经验实证的证据或逻辑推理。例如,有可能是,如果玛雅假说是正确的,那么似乎消解了观念论的以上分析似乎也只能这么做,因为我陷在了一个我恰恰要揭露的错觉中。可能需要一种不同的认识论,一种超出我的感官和我的理性能力的不同的认识方式,我才能体验到观念论的悖谬本性根本不神秘。或即使神秘依然保留着,我将"看到"那只是它所是的方式。但是如果我们希望谈论或解释观念论,我们仍然停留在解释话语的层面上——而这里,实用主义和理性依然算数。在哲学上,观念论被卡住了。

打破永恒纠缠的循环

如果理性和经验论单独不能为我们解决在存在论(二元论、物质论或观念论)之间作出选择的问题,那么我们还能有什么其他认识论方法呢?直觉?感受?

这时候我可以引入"认识－存在的靴袢原理"(Ep-On bootstrap principle)。它有不同表述形式,诸如:"我们的认识论(Ep)选择受我们的存在论(On)约束,反之亦然",或更简单一点,"认识论与存在论彼此共同决定"。最后,正如我之后将提出的,"认识成为存在"。

鉴于这一原理,一些有趣的认识论问题出现了。例如,以绝对观念论为例:既然这个存在论否定了物质实在,因此它排除了(感官的)经验论作为一种可靠认识方式的合法性。如果所有的物质形式是错觉,那么我们的感觉器官也必定是错觉的,并且根本无法获取真理或实在。

然而,如果绝对物质论是正确的,并且所有物质本质上无感知能力,那143么合理性的认识论的合法性瓦解了。因为如果物质本质上完全无感知能力,那么无法设想诸如理性(概念之间一致性体验的统觉)这样的任何心智能力会出现。可是我们毫无疑问具有理性和体验。所以绝对物质论必定是错误的(正如康帕内拉和笛卡尔断然表明的)。

就绝对观念论而言,存在论剔除了一种(不具有基于感觉真理的)认识论,就绝对物质论而言,认识论剔除一种存在论(无体验的实在)——当然,这后一种情况是对康帕内拉一笛卡尔见解的重述。

二元论如何呢?如果我们接受绝对二元论是正确的(即,物质和心智处于绝对分离和截然不同的存在论领域的笛卡尔二元论),我们会有如下问题:理性,因为与物质完全分离,因此它不能为我们提供关于物质的知识。这又是心一身交互的老问题。非物理的理性如何能与物质发生交互作用以获得关于它的知识或信息?物质中的信息传递给理性的转换位置的本质是什么?同样,笛卡尔的身体本身不可能有什么帮助:无感知能力的物质的身体如何能产生合法的经验论?因为如果不跨越解释的鸿沟,那么是谁,或什么,在感官事件链的末端体验到知觉事件?因此,二元论的问题是双重的。一方面它削弱了理性的合法性,另一方面它又排除了经验论的可能性。

那么,所有这一切将我们置于何处呢?我们对认识论和存在论的关系探索越多,似乎就越多地迷失在一个缠结的循环——在认识论引导我们作出存在论的选择之处,存在论也决定了我们对认识论的选择——中,而这似乎没有为我们开辟一条认识实在本性的道路。我们能打破这个像埃舍尔般的(Escher-like)永恒循环吗?

一个思想派别倾向于这样一种观点:我们无法以任何系统或根本的方式打破这个循环。我们可以做的一切只是从一组假定开始。例如,我们可以从物质是首要的、或意识是首要的、或无论是什么的存在论假定开始,然后看它能把我们引向何方。但是我们如何在存在论假定之间进行评估或选144择?说到这,我们又回到了那个相同的缠结而永恒的循环。看起来,我们无法打破"埃舍尔循环"(Escher loop)然后开展从认识论到存在论的工作,或反之亦然。

正是这个困境提示我,我们需要一种"靴袢的"认识论一存在论(简称Ep-On)。我用"靴袢"意指一种如此内在一致的认识论一存在论(Ep-On)关系,它可以把自己从循环中拉出,并借助一种莫比乌斯带似的捷径打破这个永恒的循环。在我们迄今为止考虑的所有存在论中,似乎对我来说,只有一种满足认识论一存在论靴袢的标准:泛心论。

因为,正如这个世界观表明的,如果物质内在地具有感知能力,那么所有物质在感受,包括我们身体的所有物质,不仅仅是属于我们神经系统的某些组织和细胞。我们的整个身体在感受,或者如果你愿意的话,我们的整个身体遍及体验或意识。因此,肉体感受作为一种理性和感官经验论的认识论的替代选择对我们来说是可能的。

因此,我的倾向是与感受——与一种认识形式:它源于当与我周围的世界进行互动时对来自我身体的信息施以更深切和更敏感的关注——同行。当然,这种"感受的调子"并未与我的其他体验——包括我对由感官向我揭示的无论什么证据的意识,以及我对借助理性穿过可用信息的迷宫而发现的无论什么痕迹的意识——分离。直觉也是认识形式,它似乎是无来由的,或是一个恩赐的馈赠,它似乎通过一种不同的认识之轴而来自"某个别的地方",直觉起着有效的认识作用。

而当我凭借所有这些处于警戒状态的天线来"倾听"时,我没有被拖入二元论,也没有被拖入观念论,而是物质论。然而,我接受的"物质论"不是统治当前主流哲学和科学思想的那个物质论。它不是惰性物质的绝对物质论,而是一种"彻底物质论"或彻底自然主义,这种物质论认为物质或自然本身是体验的。它是一种物质内在地具有感受的彻底自然主义——这个存在论立场没有在心智与物质、意识与物理世界之间产生分离。而且正如我已在本章强调的,这个存在论在西方哲学中有一个极为悠长的谱系,在这个谱系中它被习惯地称为"泛心论"。由于我在后面将要澄清的理由,神学家一哲学家大卫·雷·格里芬更喜欢"泛体验论"这个术语。

以上提到的三点还需要更多讨论,目前我已经概括了头两点:(1)存在论的泛心论与作为结果的泛心论之间的区别;(2)如果我们是要打破认识论一存在论这个缠结的循环,那么我们需要一个基于感受而非概念思维的彻底不同的认识论。这导致第三点:(3)流溢论的演化的无时间性。 145

我们在本章尤其在新柏拉图主义的故事中已经看到观念论与泛心论的存在论之间有一个紧密的历史关系。然而,流溢论的观念论——正如在那些包含有"存在巨链"隐喻的"长青哲学"中发现的——明确是非时间性的,而由乔尔丹诺·布鲁诺、戈特弗里德·莱布尼茨、亨利·柏格森、A. N. 怀特海、泰亚尔·德·夏尔丹、查尔斯·哈茨霍恩和大卫·雷·格里芬发展的泛心论则的的确确是时间性的。由这些哲学家倡导的泛心论或泛体验论与他们的基于过程的存在论紧密地联系在一起。

于是,在下一章我要转向 20 世纪最伟大的过程哲学家阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的后现代哲学。

读者建议：以下三章是本书的哲学核心，它们细致探索了泛心论世界观之有效性的技术论证——意识一路向下。如果你对哲学的精细没有耐心，或如果你发现这些章节难以卒读，那么你可以快速跳过它们（比如，除了副标题外，阅读每一章的开始和最后几页），然后到第10章（“结论：故事至关重要，物质讲述故事”）。当然，如果哲学使你兴奋，而且你也能享受其中的细节，那么（我希望）这些章节会是令人兴奋和值得的。

第三部分 <<<<

解决方案:后现代承诺

7 解决：怀特海的后现代宇宙论

我们的世界一度与“同情”和“相应”(correspondences)共鸣——一张通过存在巨链链接宏观与微观的相互连接的、和谐的、看不见的网。中世纪哲学家生活在这样一个世界中，在这里引导性的范式是“机体”，一个充满生命和意义脉动的世界。 148

随着现代主义的到来，所有这一切改变了，尤其是笛卡尔将自然彻底地分割为心智和无感知能力的物质。与培根对感觉经验论的强调一起，这种分割相当便捷地转到了由机械论范式引导的牛顿世界观，在牛顿世界观中所有实在的东西都是由我们的身体感官所检测到的物理数据决定的。

在先前的章节中，我们看到在20世纪中期前后，现代主义世界观的局限开始受到批判，尤其当人们认识到逻辑实证主义和行为主义的缺点。由于相对论和量子物理学的相关发现，这些局限变得更加突出。

有一种反应——有时被称作“解构的后现代主义”——承认：理性、哲学和科学对诸如实在、物质与心智的本性等这类宇宙论问题并不能给出一个一致和最终的答案。根据这一观点，我们最多能期望的是“解构”我们思考和谈论世界的方式，而且满足于概念的相对主义，我们所有的知识必然受到我们的语言、社会、历史和文化语境的决定。这种解构的后现代主义观点认为，不存在“实在”；确切地说，“实在”的多样性取决于我们的语境和视角。 149

然而，致使现代主义衰退的相同的环境状况同时也引起了一个完全不同的反应，即所谓的“建构的后现代主义”。[1]根据这一观点的支持者，现代主义方案的失败——它导致了之前提到的哲学、科学和社会的危机——表明，我们对世界的观念和知觉需要一次深刻的转换。要超越现代主义的病理分裂而走向一种真正的后现代主义，我们需要彻底地修正我们的存在论

和宇宙论。我们需要一种自然的愿景:生态一宇宙系统的所有部分内在地具有意义,感知能力或体验是遍在的,这导致了一种世界本身是神圣的深刻意义。根据这一观点,后现代方案为我们发展了一种新的科学,一种神圣的科学,在这种科学中,意义、价值、目的和意识本身是内在于宇宙的。

这两种形式的后现代主义完全不同。可是在现代主义(它表达了一个关于世界的确定知识的理想)的破产中,这两种形式的后现代主义有一个根本的共同之处。当洛克,接着是休谟,然后是康德,表明经验论和理性主义,以及两者的结合,都不能保证确定的知识,我们的心智永远不能认识自在世界时,哲学就从形而上学、存在论和宇宙论的宏大方案避退到认识论。如果我们不能认识这个世界,那么我们至少可以研究让我们失败的认识工具。在康德(通常被认为是第一位或潜在的后现代主义者)之后,认识论的首要性被确立下来。对我们如何认识的研究先于我们认识到存在什么。

今天关于这两种形式的后现代主义的有趣之处,是它们对认识论及其获得确定性失败的不同反应。一方面,解构主义者谴责认识论的无益,因为150它不能为确定的知识提供坚实基础;因此,我们应当将关于我们如何能认识心智与物质的所有问题置于一旁,而集中到我们语言表达的语境中。另一方面,建构的后现代主义者同样认识到一个牢固的和确定的认识论基础的不可能性,他们宣称,因此更有理由尝试创造性地建构一致的存在论和宇宙论的体系。

如果我们可以提出一个一致的宇宙论,或如柏拉图称的"可能的故事"(likely story),一个叙事者内在于故事本身的故事,那么我们可以开始理解认识者与被认识事物之间的关系,理解我们如何能认识世界的一切与世界本身的必然本性之间的关系。我们将有一个解释任何世界观的可能性的世界观——一个内在可认识的世界,因为它就是一个内在地进行认识的世界。

此外,在这样一种宇宙论中,隐含的转变不仅是对我们如何认识和认识什么的一个全面说明,而且——当充分介入认识与存在之间的深刻参与关系时——是对是谁在认识的一个深入探究。能知(knowner)与所知(known)之间关系的严格和规范的研究不可避免地涉及该研究者的一个转变。而尽管这样的转变通常涉及认识的非理性和非感官的方式,但怀特海传统中的后现代哲学家认识到理性本身在揭示世界和我们自身本性时的巨大潜力。

宇宙论第一

阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的思辨过程哲学可能是建构这样一种后现

代宇宙论的最严谨的尝试。对怀特海来说,宇宙论或存在论是首要的。他避免了现代主义的"基础主义的"认识论理想:在决定我们(能够)认识什么之前,首先决定我们(能够)如何认识。

怀特海主义者拒绝解构主义者的非理性主义。尽管他们同意我们无法拥有现代主义希冀的确定性,(并且有时会主张)这没有滑入虚无主义的相对主义和拒绝所有形而上学的任何理由。相反,他们宣称,我们因此应该得到解放,从而创造性地使用我们的理性能力。不是完全避免存在论和宇宙论问题,而是我们可以——并且应该——创造性地建构一致的和内在融贯的思想体系,并不断质疑作为这些体系基石的不可避免的假定。 151

怀特海认为,这是真正的理性主义:即使或许不能(事实上,永远不能)完成这个方案,我们也应该将理性严格地和创造性地应用于大多数深刻的存在论—宇宙论问题。而如果我们从现代主义范式内部开始这一工作,正如我们必须做的那样,那么我们将迟早认识到:如果我们要真的进入这个拟议的新的后现代范式,那么我们就必须作出彻底的改变。怀特海认为,其中最重要的改变是:

• 对包括体验存在本身性质的所有体验的概念表达之下假定的深刻和严格的理性质疑。

• 发展一个实在论的存在论,它承认存在一个实在的世界。

• 发展一个实在论的存在论,在它里面包含对体验主体的一个充分说明——即主体性和体验是实在的。

• 发展一个理性的、实在论的存在论/宇宙论,它既说明自因作用也说明动力因作用(例如,说明自由与决定论之间的关系)。

• 发展一种实在论的宇宙论,它既说明存在论的相互依赖性和整体性,同时说明"个体"。

• 发展一个理性的、实在论的宇宙论,它既说明有目的机体,也说明物体之间机械的、决定的关系。

• 发展一种过程宇宙论,在这个宇宙论中根本的东西是"事件"而不是"事物",是关系和关联项(*relata*)而不是分离的物体。这样一种宇宙论既说明了过程与物体之间的存在论关系,也说明了主体性与客体性之间的存在论关系。

在他漫长职业生涯的末期,怀特海提出了一个新思辨哲学的详细方案,在这个方案中,他详细地探讨了这些准则。我已经讨论了其中的第一个:对哲学、科学和社会中那些假定的理性质疑。怀特海宇宙论进路的核心是对 152

理性应用的明确强调。这可能永远无法使我们获得最终答案,但是我们应当一直寻找我们如何能够应用它,从而使我们对这个世界和我们在其中的地位有更一致的理解。

怀特海认为,理性的第一个任务就是,以理性赋予我们关于世界自身之所是知识的确信和承诺赞同世界的实在性——只要永远是暂时的。当然,这公然违背了康德不朽的理性批判和他在哲学中的"哥白尼革命",因为他在哲学中的"哥白尼革命"明确指出我们永远不可能认识世界自身之所是(包括认识者)。怀特海断然反对,而且他并不怯于批判康德两百年来错误地把哲学引入歧途。他经常称他的任务就是尝试使哲学恢复前康德的荣光。[2]怀特海说,存在一个实在的世界,而我们可以认识它,正如我们的常识预先假定的那样。然而,他并不提倡朴素实在论,因为朴素实在论毫无疑问地认为实在就如显现给我们感官的那样。哲学和科学的工作就是识别纯粹的显象(appearances)并考察或绕过它们而达到实在本身。

怀特海的激进的建议是,我们在存在论上应该大胆些,以至于这样的存在论能够给我们带来一种借以认识实在本身而不仅仅是被我们的范畴心智所建构的显象(appearances)的认识论。他的解决方案提出:世界的根本性质不是物质论的"实体",不是笛卡尔的物质和心智的二元实体,也不是贝克莱的唯有心智的观念论。世界不是由"事物"而是由"事件"或过程(他称作"现实存在"(actual entity))组成。这是一个意义深远的背离,尽管在哲学史上并非没有先驱,正如我们在之前章节看到的。甚至远在公元前5世纪或前6世纪,在前苏格拉底时期的希腊的赫拉克利特(约公元前540—前480)提出"一切皆变"的观念;而辩证的变化是19世纪早期的黑格尔形而上学的中心。但怀特海提出的激进主张是:自然的根本"事件"是体验主体——"体验的现实际遇"(actual occasions)。①

153

在他的思辨哲学的主要著作《过程与实在》中,怀特海根据他的体验事件的存在论发展了一个极为详细和原创的宇宙论。他的体系与现代主义假定之间的决裂如此彻底,以至于他发现自己有必要经常创造新的术语和引入一些不熟悉的概念来解释他的观点。由于这一原因,阅读怀特海通常有

① 而且即使这里,怀特海显然受到亨利·柏格森和威廉·詹姆斯对基本过程和体验的强调的影响。事实上,在怀特海之前有一系列哲学家、科学家和其他领域的学者,对他们来说演化的想法——有时扩展到演化的宇宙论——是其著作的一个核心特征,其中包括一些著名的人物如查尔斯·达尔文、赫伯特·斯宾塞、T. H.赫胥黎、柏格森和萨缪尔·亚历山大以及他们的先驱莫佩尔蒂、狄德罗、拉马克和歌德。(参见:Glass, Temkin, and Strauss, Forerunners of Darwin: 1745—1859, 1959, pp. 265-291.)怀特海对思辨宇宙论的重要贡献是他严谨、细致和系统地论述了"体验过程"(即他的"体验际遇")的根本存在论的含义。

点像学习一种新的方言。但这个努力是值得的。

始于体验

例如,他为思辨哲学以及为一门新科学奠定基础的新颖进路之一,是一开始就将人类体验视为理解自然世界的结构和运作的一种方式。当然,这对于任何熟悉笛卡尔方法的人来说可能毫无新意可言。对笛卡尔来说,人类体验——事实上就是他自己的意识——是出发点。但是笛卡尔从那里继而发展了一种人类体验根本不同于自然世界中其他所有事物的哲学,反之,在怀特海发展的宇宙论中,自然的一切都是由体验存在构成的。通过从作为自然事件的人类体验外推,怀特海甚至类比地将亚原子事件解释为自然的"体验际遇"。

我将在本章介绍怀特海的一些关键概念(而且也给他的不同寻常的措辞添点韵味),而在接下来的两章我会进一步发展它们的蕴含。

理解怀特海

理解怀特海既非常简单也非常有挑战性。说简单,是因为他的宇宙论的本质可以被归结为几个简单明了的句子: 154

- "事件"而非"事物"。实在的本质不是物质实体——它是过程中的机体。非常简单:根本的是过程而非实体。
- 自然的感受一路向下。宇宙过程必然是有感知能力的——它通过感受展开。因此我们所谓的"物质"和"心智"(两种抽象)均来自体验所固有的根本的现实事件。
- 根本的关联性。所有事件都彼此一起创造。它们彼此融和渗透,因此说任何现实性的实在是孤立的、自给自足的存在都是错误的。

理解怀特海非常有挑战性,因为他在一系列著作——包括《科学与近代世界》、《思想样式》、《观念的冒险》,尤其是在《过程与实在》——中详细论述了这三个核心概念,这些著作经常使用新的语言来解释复杂概念。一部分困难是因为他的核心概念与在西方思想中已经盛行近四百年的宇宙论和形而上学世界观背道而驰。事实上,这个世界观的一个要素——实体概念——从前苏格拉底开始就一直统治着西方思想。我们出生在某个不再为

怀特海提供的后现代宇宙论效力的习惯性的思想规范中。我们思维的整个推力需要彻底转换,如果我们想成功地理解怀特海的观念。

简言之,怀特海的世界观难以把握,因为它要求一种思考宇宙及其内容的新方式。我们的语言受空间隐喻的辖制——甚至我们在尝试谈论时间的时候也经常要用空间术语来表达。可是实在的时间方面恰恰是怀特海哲学的核心,而这也是我们需要关注的。我们的语言是名词导向的,而怀特海描述的世界是动词导向的。例如,取代 cosmos(宇宙)——宇宙被理解为空间的巨大的,甚至是无限的延伸,其中充满了不计其数的星系、恒星和行星以及它们包含的所有物体——我们的思考将从"cosmosing"(宇宙化)开始——一个互相联系的事件的广大的、可能无限的网络和层级,在这个网络和层级中所有"物体"实际上是能量的模式中的模式(patterns-within-patterns)、创造性的自组织级联、有感知能力的能量的会聚脉冲的不断生灭。

155

怀特海挑战了世界被划分为两种实体的观念:一些有感知能力的,能进行感受的,具有主体性或意识;而另一些没有感知能力,没有感受,是完全客观的,没有意识或体验。我们已经看到,这一二分法是来自笛卡尔的现代主义遗产,把心智与物质分离,称只有心智可以感受、思想和认识,而物质完全缺乏感受或认识能力。通过把心智与身体分离开,笛卡尔开启了几种二元论:(1)心智与物质的基本的二元论;(2)有感知能力的物质与没有感知能力的物质的派生的二元论。既然根据(1),只有心智可以感受,因此任何可以感受的身体实例(例如人)必定因此具有赋予它们生气的一个额外的心智或灵魂。怀特海的第二个核心概念拒绝了这两种二元论。

就其本身而言,所有物质(自然从头至尾)具有感受,具有体验能力——这种观念并非难以把握。我们也许接受,也许不接受这样一种观点,但是不论哪种方式它都相当易于理解。正是基本过程的又一个核心概念,开始使得怀特海哲学成为这样一个挑战。当我们认识到怀特海的形而上学是建立在这三个概念是深切紧密交织在一起的深刻洞见之上时,这个挑战甚至变得更为深刻:怀特海是在告诉我们,世界不仅由相互依赖的事件组成,而且这些事件本身是内在体验的。一个事件如何是体验的所在之处?或者,换言之:感受如何同过程联系到一起?

怀特海哲学是找出这个问题的解决方案的一个尝试。于是,第四个核心概念(它构成了现代主义范式最大的挑战)是:

156

- 根本过程是内在体验的。过程和感受是联系在一起的,因为为了某一时刻,现在(*now*),与直接的前一刻,过去(*past*),以及与直接的后一刻,未来(*future*),相关联,"现在"时刻必定感受(或"摄受")过去的

方面,其方式是通过把过去的方面计为它自身的现实性的构成成分;并将自身的一些东西赋予接下来的未来时刻。

这是怀特海思想的精髓。过程与体验之间、事件与感受之间的联系,是对他"简单定位谬误"给出的替代选择。短语"简单定位"是在阅读怀特海时既简单又具有挑战性的一个例子。就其本身而言,我们可能有一点难以把握这个短语的意义:一个事物被简单地定位在它所在之处(和所在之时),而不是别的地方。例如,这张桌子,位于这个房间而不是部分在楼上。这个杯子在这张桌子上,而不是在洗碟机里。我的身体坐在我的椅子上,而不是在你的椅子里。但是在短语"简单定位"的简单性和怀特海对它的批评背后,存在着一个深刻的和革命性的哲学。当我们明白这一点以及许多其他显然无辜的措辞(诸如"现实存在"或"永恒客体")后,怀特海就为我们打开了一个形而上学的潘多拉盒子——而且怀特海为我们展开了一本实质上的新词的词典。

因此,理解怀特海可以从辨别他的一些极不同寻常的概念开始,然后深入理解它们。这并非始终是一项简单工作,因为正如怀特海写到的,他没有花时间清楚解释他的新术语,而且因为任何单个的新术语通常预先假定了他的许多其他新术语。然而,我们可以开个头。如下概念列表来自《科学与近代世界》(SMW)和《过程与哲学》(PR),这些概念对怀特海哲学的基本理解非常关键。[①]

实体:独立存在。

简单定位:一个事物就在它所在之处,而不在别处。

错置具体性谬误:把抽象物与具体的现实性混淆。

摄受:超距"考虑"(taking account)。

事件:随着时间发生的事情——包含过去、现在、未来。

根本相关性:每个事件与每个其他事件相关。

现实存在:所是的东西。现实存在的东西。真正实在的东西。

永恒客体:无变化的形式,所有事件的终极成分。

内在关系:属于该事件本质的关系。如果没有那一关系,事件就不会是它本身。

纪元过程(epochal process):过程进入全部单元——自我创造和毁灭的脉冲。

机体:所有具体的持续的存在是机体:整体影响了它的部分(它的

157

① 其中的许多概念出现在《科学与近代世界》的第103—105页。怀特海形而上学的核心就在那三页中。

不同的子机体),部分则构成这个整体。部分一整体关系是互相决定的;一个机械论的替代方案。

在澄清怀特海这些术语的含义时,我将使用他的术语,在我认为它们清楚和不清楚的地方,我将给出我自己的说明。我将不从一个怀特海的新词开始,而是从在他著作中一个地位显著的术语开始,因为他致力于提供一个替代选择。

实 体

实体是独立存在的东西。在日常谈论中,我们通常用"实体"指"固态质料"——而如果不是固态的,那么它肯定是某种类型的"质料"。我们大多是在"物质"这个词语的意义上使用它。它是构成世界或其内容的东西。于是,实体倾向于指"物质"或"能量"——实在的形式和品质的根本基质(substrate)。

但是这不是哲学中实体的正式意义,正如笛卡尔在他的《哲学原理》(*Principles of Philosophy*)中描述的:"通过实体我们可以设想的不是别的,而是以这样一种方式存在的一样东西:它的存在无需借助任何超越它自身的别的事物。"[3]严格说来,实体是指可以独立存在而无需别的什么来维持其存在的东西。例如,一团物质,如一块石头,只需借助自身就能持续永远地存在。石头是实体的一个例子。但实体无需提及像石头这样的固态或空间的"质料",或者甚至无需提及像能量这样的不太致密的"质料"。正如笛卡尔认为的那样:非空间的心智或"思维的质料"可以独立存在;它的存在无需依赖身体。因此,对笛卡尔来说,物质与心智都是实体。

158

怀特海不仅反对实体是物质基质的概念,他甚至在严格的哲学意义上反对实体这个概念。常识似乎认为,宇宙的终极本质一定是自足的——它一定是自我维持的,它一定是实质的。否则,它要依靠别的东西,这样它就不会是终极的。这个推理思路很快导致一个无穷后退——"一路向下的乌龟"。所以,在实在的底部的(或最高级的)、终极的层次上似乎必定存在某种类型的实体。

怀特海反对这一点——而且他这么做有两个理由。第一,他认为不存在这样一种整体自我维持的终极物事物。可能存在一种终极物——事实上,他坚持必定存在一种终极物以避免无穷后退——但是这种终极物不是自我维持的。终极物不是一种实体。而这是由于他的第二个理由:就其自身而言,终极物是一个抽象,离开它的特定实例它没有意义。[4]现实实在是怀特海所谓的"永恒客体"(见下面)和"现实存在"(见下面)之间的一个交替发生的过程。永恒客体可能存在于终极实在的层次上,但这不是现实的存

在——它只在纯粹潜在性的形式上是“存在”。永恒客体只能被表达为一些(或许多)现实存在的成分。

因此终极物与它的一些、许多或全部的现实显现相互依赖。终极的永恒客体与有限的、确定的现实存在都不是自我维持的。它们完全彼此依赖,所以都不是实体。相反,它们是过程,因为永恒客体与现实存在之间的关系是一种行动或作用(acting)。永恒客体“进入”(ingress)现实存在(并成为现实存在的成分),而现实存在通过与之前的、已完成的现实际遇传递而来的永恒客体的“合并”(或“合生”)而诞生。

不存在实体,因为没有什么可以独立存在。世界是一张相互联系和相互渗透的过程的时间和空间之网。怀特海说:“在孤立际遇的意义上,不存在任何单个的际遇。现实性是完完全全的聚集性(togetherness)。”[5] 而且,“每一体积的空间,或每一片段的时间,本质上都包含着所有体积的空间或所有片段的时间。”[6]

简单定位

一个事物就在它所在之处,而不在别处。与实体概念密切交织在一起的是简单定位的“常识”信念。结果就是如果某个事物可以完全独立存在,那么在任何时间、任何地点该物体都可以将自己完全保持在那个地点、那个时间。换言之,它(在时间和空间中)是简单定位的。

根据这个观点,真实的物体必然在空间中延展——因为如果它们不占据空间(例如,数),它们就是抽象物。但是,从这个观点来看,真实的物体不需要在时间中延展。对任何物体来说时间的流逝是一个意外事情(accident)。时间是发生在物体上的事情,但是不是像空间或体积那样是物体本质的一个完整部分。

因此,根据简单定位这个概念,一个物体可在任何瞬间完全是它本身。(“瞬间”意味着没有延续(duration))。它无需要时间而存在。经历任何一个时间片段,不管多么短暂,物体自身依然完全在那里。表面上这似乎可以理解。如果我注视我的杯子几分钟,它依然恰好完全是一小时前的同一个杯子。如果我注视着它一分钟或一秒钟,或一纳秒,杯子并没有变化。

怀特海完全不赞同这一点。首先,任何物体简单地定位在空间中;其次,它简单地定位在时间中。他认为每一物体是一个过程的结果,通过过程,宇宙的各方面聚敛(“合生”)而成为那个物体。因此,这个“物体”事实上是一个涉及整个宇宙的延展一定间距的过程。

此外,它也必须在时间上延展。如果一个物体在任何时刻完全如它自

160 身那样存在是可能的，那么问题就出现了：它在下一时刻如何是同一个物体？如果它在这一时刻完全是它本身，那么它的部分不可能延伸到前一时刻或下一时刻。它每时每刻都将完全是一个不同的物体。所以如何解释我们视为自我同一物体在每时每刻明显的连续性？例如，你如何可能是昨晚睡在床上却与今早醒来的同一的那个人呢？如果没有瞬间之间的联系——即，如果没有从一瞬间到另一瞬间的延续——那么你甚至没有对刹那之前发生事情的记忆。如果没有时间的延展，就不可能有自我同一性。怀特海认为：

> 说物质微粒具有简单定位意味着：当表达它的时一空关系时，我们只需说它处在一个明确的空间区域，经历一个明确但有限的时间延续，而无需提及它与其他的空间区域和时间延续的关系。[7]
>
> ……简单定位的概念会对归纳法造成极大的困难。因为，如果在经历一段时间的物质构型的定位中，不内在地涉及任何其他时间，不论是过去还是未来，那么一个直接的结果就是：任何时期的自然都不涉及其他任何时期的自然。……因为在现在事实中，没有任何东西内在地涉及过去或未来。因此，好像记忆以及归纳法都无法在自然中找到任何合理性的证明。[8]

错置具体性谬误

将抽象物与具体实在混淆。怀特海认为，实体和简单定位的概念都是“错置具体性”的例子。要解释实体或简单定位的概念，我们需要把物体在其时空过程矩阵的嵌入中抽象出来。说一物体存在于某个特定位置并非完全不正确——而且出于实际目的，我们能够这么做（并且确实是这么做的）。但完整真实的情况是：“物体”嵌在一个流中——正是这个事件流在那个位置在那段延续的时间中创造那个“物体”。除此之外，“物体”不可能真实存在。物体仅仅是整体之流的一个抽象物。① 描述这一点的一个有益方式就是龙卷风形成的方式。它不过是一个气象学事件的合生，即旋转的风锥。

161

① 怀特海以多少带点技术性的语言描述了过程或“摄受”的这种相互渗透：“[如果 A 是摄受 B 的一个方面的现实际遇的‘摄受统一体’]我会说来自 A 的 B 的这个方面是 B 进入 A 的构图的样式(mode)。这就是空间的样式特征，A 的摄受统一体是从 A 的角度来看对一切其他体积的方面的统一体的摄受。……我可以用莱布尼茨的语言，称每一体积都在自身中映现了空间中的每个其他体积。”

而他继续说，时间的延续“恰恰”是“类比的”：“每一时间的延续都在一切时间的延续中映现了自身。……时间的一个瞬间，如果没有延续，就是一个想象的逻辑构造[例如，一个抽象物]。”(*Science and the Modern World*, p. 65)

可是我们甚至能赋予它一个名字。龙卷风看起来像一个东西——我们可以指向它,测量它,而且看到它的毁灭性后果——但是本质上它仅仅是空气的快速而有模式的运动。它出自天气事件的气流,具有自己特殊的形式,穿过陆地,最终释放它的能量并消散到产生它的流动中。

摄受/合生

超距"考虑"。我们称作"物体"的东西事实上是来自宇宙的过程流动事件的焦点——或"会聚"。怀特海称这种流动会聚是"合生"的行动。但是这种会聚不只是一个接受的、被动的事件。焦点存在(focal entity)从数不清(如果不是无限)的可能性中主动地选择,在流动中开辟它的道路——否则,不可能存在解释一个"物体"或事件为什么不同于任何其他"物体"或事件的方式。可是所有现实存在是个体,它们是截然不同的。

这个选择行动在人类机体层面上就是我们所称的"知觉"。这是对与占据此时此刻的现实存在相距遥远的事物的"触及"和"考虑"。这个"触及"对人类甚至对动物来说都不是独一无二的。怀特海扩展了这个概念,称它为摄受,它一路向下直至所有现实存在。他引用弗朗西斯·培根说明他的观点: 162

> [弗朗西斯·培根说道]"毫无疑问,所有的物体不管是什么,尽管它们没有感觉[例如认知],可是仍然有知觉[非认知的体会(apprehension)]"。我把知觉(正如培根使用的那样)解释为考虑(taking account of)被知觉事物的根本特征,而且把感觉解释为认知(cognition)。我们当然可以考虑还没有明确认识的事物。……我将把术语"摄受"用于非认知的"体会"……因此,在此处,存在对涉及他处事物的一个"摄受"。[9]

然后他继续写道:

> 这个摄受的统一体把自己定义为此地和此时,而如此聚集成被把握统一体的事物本质上涉及其他地点和其他时间。我用一个摄受统一化的过程代替贝克莱的心智。……注意这个简单定位概念已经消失了。此地此时,被把握进一个已经实现的统一体中的事物已经不单纯是自在的城堡、云和行星,而是从时间和空间的摄受统一化观点看到的城堡、云和行星。……因此,这是被把握进此地统一体中的城堡、云和行星的各方面。[10]

基于这种理解,怀特海引入了他的"感官对象"(sense-object)概念:"我们在感官知觉中认识到的存在是我们知觉活动的终点。我把这种存在称为

感官对象。……我会说感官对象‘进入’(ingression)了时一空。”[11]

怀特海在这里提出的认识论避免了伽利略和洛克因区分第一性质和第二性质所隐含的潜在的怀疑论。怀特海没有作出这样的区分;相反,他在时空中嵌入感官对象。对一个特殊感官对象(如,绿颜色或一个音符的声

163 音——即先前的“第二”性质)的摄受——接着“进入”那个感官对象的时空(即成为一个成分)(使它成为之前所谓的“第一性质”)。①

事　件

164 **事件是随时间和空间发生的事情(happenings)——包含过去、现在、未来。**它们包进过去,映现当下,并预见未来。任何被摄受(或被知觉)的东西始终是一个事件。怀特海认为:

> 一个事件就是把一个诸方面(aspects)模式把握进统一体。一个超出自身事件的有效性来自它自身的诸方面参与形成其他事件的摄受统

---

① 怀特海写道:“因此,感官对象便以在B的位置的样式存在于A(一个现实际遇的摄受统一体,即一个‘事件’)之中。因此,如果绿色是所提到的感官对象,那么它便既不在它被知觉到的A处,也不只在它被知觉到所位于的B处,而是以定位于B的样式出现在A处。”(*Science and the Modern World*, p.70)

“我现在只是在描述我们确实知觉到的东西:我们认识到绿色是感官对象的摄受统一化中的一个元素。……知觉只是对摄受统一化的认知……知觉是对摄受的认知。现实世界是多种多样的摄受;而一个‘摄受’是一个‘摄受际遇’,而一个摄受际遇是最具体的有限存在,它被设想为是自在和自为的,而不是从它在其他这种际遇的本质中的方面来看的。”(p.71)

“时间和空间展示出这些摄受之间连锁关系的一般图式。你无法把它们中的任何一个从它的语境中除去。可是语境中的每一摄受都具有依附于整个复杂体的一切实在性。反过来说,整体性也具有与每一个摄受一样的实在性;因为每一个摄受都统一了从它的角度来看归属于整体中每一其他部分的样式。一个摄受就是一个统一的过程。因而,自然是一个扩张性的发展过程,它必然从一个摄受过渡到另一个摄受。已经实现的因而被超过,但是在超过它的摄受中依然具有本身的方面,所以也被保存下来了。”(p.72)

而后来他写道:“从一个持续事实的生命史内在来看,这个具体摄受可以分析为两个抽象物,一个是持续存在,作为被其他事物解释的事实的真实问题而出现,另一个是实现的潜在能量的个体化体现。”(p.105)

但是这令人困惑。它似乎与自身相矛盾。一方面,怀特海说“一个持续事实”的“具体摄受”是“可分析为两个抽象物”。他继而确认其中的一个“抽象物”是“一个持续存在”。他似乎在(a)“具体摄受”、(b)“持续事实”与(c)“持续存在”之间作出区分。(a)与(b)是“现实存在”,(c)是“抽象物”。但是接着,在另一方面,他继而说“持续存在”(一个抽象物)“作为被其他事物考虑为事实的真实问题而出现”,这使(c)有资格作为现实存在。那么它是什么?是持续存在、抽象概念还是具体的现实存在?区别不是无关紧要的(trivial),因为它涉及怀特海的“错置具体性谬误”的重要概念——错误地谈论抽象物好像它们是具体的、现实的存在。

从他的其余著作来看,很显然:第二个术语,“个体化体现”(individualized embodiment)是一个来自嵌入的内在和外在关系矩阵的抽象物。所以这并不是一个问题。

一体。[12]

事件这个词仅仅意味着这些时空统一体之一，因此，它可以取代术语"摄受"被用来意指被摄受的事物。[13]

根本关联性(nexus)

每一事物(每一事件)与别的一切事物(别的一切事件)相关联：

我的理论完全抛弃事物涉入时空的首要方式是简单定位这个概念。在某种意义上，每一事物处于一切处、一切时。因为，每个位置在每个其他位置中涉及自身的一个方面。因此每一个时空观点都映现了这个世界。[14]

怀特海机体论世界观的全息特征呼应了佛教对所有存在的根本关联性的描述。在两者中，整体印象是宇宙将自身映现在它的所有部分中，这是一种层级宇宙，其中每个存在被所有其他存在部分地创造和维持。比较一下这个来自怀特海的引用：

非物质论的自然哲学将把原发机体当成是被把握在一个真实事件统一体中的某个特定模式。这种模式包括被把握在其他事件中的这个所谈到的事件的诸方面，由此，其他那些事件得到修正，或部分确定(partial determination)。因此，存在事件的内在和外在的实在，即作为其自身摄受中的事件，和作为其他事件的摄受中的事件。因此，机体的概念也包括机体交互作用的概念。[15]

在下面，我们可以理解宇宙的生态平衡，例如，在《华严经》(*atvatamsakka sutra*)中，在因陀罗网的意象中以及在禅宗的事事无碍(*jiji murge*)教义中：

165

在因陀罗的诸天中，据说有一张珍珠网，它是这么排布的，如果你去看一颗珍珠，你会看到所有其他珍珠都被映现在其中。同样，世界中的每一物体不只是它本身，而是涉及每个其他物体，事实上是所有其他事物。[16]

一切是一，一之外没有生命；一是一切，并且如果离开一切中最微不足道的，那么一也是不完整的。部分是整体中的部分，但它们并没有渐渐消失在整体中；它们与实在混融，但同时保留了部分的完整身份，而一仍然是一，因为它就是无穷无尽的部分。[17]

在怀特海哲学和东方神秘主义中，宇宙的部分不是独立的物质小块，它

们是创造环境并被它们的环境创造的机体。在一种纯粹的机械论宇宙中,所有事物的发生都归结为外部的扰动,唯一的实在是外在的——所有事物作为独立实体的构型而外在地相关。所有内部关系(见下面)——内在性、体验或意识——都从存在中被清除了。

在《过程与实在》中,怀特海使用术语"联结"(nexus)指彼此流入和渗透的宇宙关系网络中的一个与众不同的节点:"联结是由现实存在的彼此摄受所构成的关联性统一体中的一组现实存在。"[18]因此,怀特海在技术上将我们在正式语言中称之为"个体"(例如,你或我)的东西描述为统一动态关系的"联结"。

现实存在

所是的东西。现实存在的东西。真正实在的东西。仅仅说现实存在就是现实所是的东西——这在形而上学上并不充分,因为尽管那样定义了它,但还没有开始确定它。知道有某个事物,是一回事;知道那个事物是什么(即"所是的是什么"),则是另一回事。[19]怀特海认为:

166

> "现实存在"——也可称为"现实际遇"——是构成世界的最终的实在物。在这些现实存在背后再也找不到任何更为实在的事物了。它们本身之间存在区别:上帝是一种现实存在,遥远的虚空中最微不足道的云烟存在也是一种现实存在。但是,尽管其重要性有等级,其功能有差异,然而就现实性本身而言,所有现实存在处于同一层次。终极事实就是现实存在,一切概莫能外;并且这些现实存在就是点滴的体验,它们错综复杂且相互依赖。[20]

尽管怀特海这里说所是(即"世界")由现实存在"构成",这似乎暗示着它由一些潜在的实体构成,后来他相当明确地说"现实存在是过程,无法以'质料'的形态学来描述"。[21]现实存在恰恰就是它的表现,它"成为它自身",它的生成构成它之所是。简言之,现实存在本质上是一个进入存在的过程——现实存在就是存在的活动。在进入存在的过程之外,不存在现实存在。因此,世界是由动力意义上的现实存在"构成"的。世界自身的过程就是时时刻刻创造这个世界的东西;普遍的过程是所有实在的根本选民。没有活动,就没有现实性;没有过程,就没有现实的存在。这构成了怀特海著名的存在论原理:"现实存在是唯一的理由;所以寻找理由也就是寻找一个或更多的现实存在。"[22]

永恒客体

无变化的形式,所有事件的终极成分。在现实存在的讨论中,重点是现

实的存在——这意味着某些其他种类的存在是不现实的，不涉及变化或过程。而怀特海认为，情况就是这样。一些物体存在但是不具有现实的存在；它们潜在地存在。但是它们存在的潜在性并没有减少它们在事物图式中的重要性，因为如果没有它们，现实存在将无法存在。反过来也一样，如果没有现实存在，那么永恒客体也无法存在。

但是"永恒客体"到底是什么呢？一些"永恒"事物的例子是什么呢，并且它们作为"客体"的方式是什么？怀特海给出了一些永恒客体的例子："颜色、声音、香味、几何特征"。它们在经典和中世纪形而上学中被称作"共相"。[1] 现实存在是殊相，永恒客体是共相。苏格拉底是特定的人的一个例子；人本身则是共相的一个例子。每一个人是共相的人的一个特定的范例或实例（或显示）。没有人类，就不可能存在个体的人；没有个体的人，就不可能存在人类。殊相分有了共相。 167 168

因此，怀特海的永恒客体类似柏拉图的形式（Form），因为所有世俗事物——现实存在——通过分有共相形式获得它们的实在性或现实性。但是不像柏拉图，而像亚里士多德，怀特海的"形式"（永恒客体）无法独立并超越于哪怕特殊现实存在的一个（或许多个）实例而存在。对它们的存在而言，现实存在与永恒客体彼此需要。怀特海写道：

---

① 关于作为先验的永恒客体，怀特海写道："我正在维护的形而上学立场的基础是：理解现实性需要涉及理想性。这两个领域在整个形而上学情形中都是内在固有的。"（*Science and the Modern World*, p. 158）

而关于共相："这些先验存在一直被命名为'共相'，我宁愿使用术语'永恒客体'。……因此，永恒客体就它们的本性来说是抽象的。我所谓的'抽象的'意味着对永恒客体是自在的——也就是说，它的本质——在不提及某个特殊的体验际遇时也是可以理解的。……但是超越现实际遇并不意味着与它没有联系。相反，我认为每个永恒客体与每个这样的际遇都有它自己的恰当联系，我称之为进入那个际遇的样式。"（p. 159）

然而，后来在《过程与实在》（有讽刺意味的是，还是在第158页），怀特海断然否定他早先关于现实存在与殊相的等价以及永恒客体与共相的等价："机体哲学……承认两类终极存在，它们相互排斥。一类由'现实存在'组成，在哲学传统中被错误地描述为'殊相'；另一类由确定性（definiteness）的形式构成，这里命名为'永恒客体'，在与现实存在比较时它被错误地描述为'共相'。"

或许，这一表面上的（如果只是表面上的）矛盾的解决就是，怀特海在《过程与实在》中反对中世纪或"传统"对殊相和共相的处理，好像它们是（或可能是）"分离的"。对怀特海（正如在经典哲学中对于亚里士多德的形式质料说）来说，内在的殊相和超越的共相之间不可能存在分离。在《科学与近代世界》中，怀特海相当明确地认为：不存在（也不可能存在）任何内在－超越或殊相－共相的分离。在怀特海哲学中，现实存在与永恒客体必然一直向下——以及一直向上——彼此牵涉。

所以，尽管怀特海在《过程与实在》中非常清楚地表明现实存在被"错误地描述"为殊相，永恒客体被"错误地描述"为共相，这是怀特海在《过程与实在》中拒绝的殊相与共相之间的传统分离，而不是殊相与现实存在或共相与永恒客体的等价。只要我们认识到殊相与共相（现实存在与永恒客体）是不可避免地彼此牵涉的，等价就没有问题。

事件的混合受到诸如色、声、味、几何特征等永恒客体的诸方面的影响,这些永恒客体是自然所要求的,但不是从自然中产生的。这样的永恒客体是伪装之下的一个事件的成分,或具有资格的另一事件的方面。存在诸方面的互惠,并且存在诸方面的模式的模式。每一个事件对应这样的两种模式:即,其他事件的诸方面的模式将这些事件把握进它自己的统一体中,而其他事件把该事件诸方面的模式把握进它们的统一体中。[23]

而之后:

我们认为现实性与深不可测的可能性具有本质关系。永恒客体以层级模式预知现实际遇。……每个现实际遇是加于可能性之上的一个限制,而且……凭借这一限制,事物形成的统一体的特殊价值出现了。[24]

内在关系与价值

"每个关系都是事件本质的一部分。"对怀特海来说,每一个现实存在由一组内在关系构成——这意味着它的存在、它的本质和它的价值是从各种先前的现实存在与过去每一时刻流入其中的永恒客体之间的关系处获得的。如果没有这些构成的内在关系,那么没有任何现实的事物会存在。因此,实在本质上既是关系的也是内在的。更进一步,这些关系被感受或被摄受。一组内在关系从一时刻持续到下一时刻的唯一方式是内在性成为体验的——即真正感受到过去的在场。于是,内在关系解释了体验的内在性,或每个现实存在乃至一路向下的主体性——"从内在来看像是什么"。怀特海认为:

169

每个关系都是事件本质的一部分;以至于,离开那个关系,事件将不复为其本身。这就是内在关系的真正含义。一个一直以来是平常但事实上普遍的看法认为,时空关系是外在的。这种学说在这里被否定了。[25]

所有存在并不具有同等价值。被任何特定存在物(从人和海豚,到阿米巴和细菌,到电子和质子)体验的内部关系的层级深度是该存在在其层级网络内部的相对价值。例如,一个细胞比起一个分子或一个原子更有价值,一条狗或一条鱼比起一个细胞更有价值,因为它事实上合并了更多的实在、更复杂的内部关系层次的嵌套。相当简单,因为鱼和狗统一了各自多样性的构成细胞、分子和原子(例证了下向因果作用),然而反过来并不正确,鱼和

狗具有更大的价值。依照这个分析，下向因果作用（例如，从心智到脑的创造性的例子）比起上向因果作用（例如，由脑事件决定的心智活动的例子）更有价值。怀特海又一次写道：

现实事件是其自身利益的结果，它将各种不同的存在统合为一个价值，因为这些不同存在在那个价值模式中是真正统一在一起的，但它们排斥其他存在。[26]

事实上这意味着，每个内在本质，也就是说每个永恒客体本质上所是的东西，都与事件表面中出现的某一有限价值有关。但这些价值在重要性上是不一样的，因此，每个事件对事件共同体来说虽然都是必需的，但是它贡献的分量则由内在于自身的东西决定。[27]

170

怀特海把这个"内在的东西"视为一种属性，他称之为"滞留"(retention)、"持久"(endurance)或"复现"(reiteration)。因此，价值是分阶的，有层级的。它取决于自我同一性的层级深度。价值是在后一个存在中"恢复"前一个存在的自我同一性。有助于这个自我同一性的机体时空层级的分层越多，作为整体的机体的价值就越高。于是，价值是内在关系的反映。它是对部分之中的整体的自我同一性的反映，也是对整体之中的部分的反映：

在你面前存在同样的为自身利益的事物(thing-for-its-own-sake)。因此，在其自己的内在实在中，事件反映自己，正如它源自它自己的部分，正如它在它的完整自我中实现相同模式价值的诸方面。因此，它在持续的个体存在的表面之下实现自身，并且具有一个包含自身之内的生命史。[28]

纪元性过程

过程进入整体单元——自我创造和毁灭的脉冲。实在由从一事件过渡到下一事件的过程模式的脉冲或振动构成。

任何延续在一个更小的延续(前者的部分)没有在先出现之前是不可能出现的……[导致]亚里士多德的观点——不存在第一瞬间……一个非理性的想法。……如果把时间化看成是一个完整机体的实现，那么[这个]难题也就可以迎刃而解。这个机体是一个事件，它将其贯穿于时空连续统中的时空关系(既在自身内，也超出自身)保持在它的本质中。[29]

怀特海既为原子性的时间或过程概念也为连续性的时间或过程概念提出了一个替代选择。如果时间是原子性的——例如,由自给自足的瞬间或时刻组成——这提出了说明延续和自我同一性的困难问题,因为某个事物

171 从一时刻到下一时刻会传递体验事实(例如,自我感)。如果时间是连续的,一个同样的困难问题产生了,正如芝诺悖论所证明的:如果时刻 A 与随后的时刻 B 是连续的,那么 B 的一部分(B_a)比起 B 的另一部分(B_c,它更接近下一时刻 C),必定更接近 A。但是这也同样适合 B_a(以及 B_c):B_a 的一部分,称为 B_1,较之 B_c 更接近 B_a。过程的连续性导致无穷后退,这在逻辑上会禁止任何过程曾经出现。从一时刻到下一时刻的过渡将不存在。

怀特海认识到过程的原子性概念和连续性概念都有困难。因为不愿意接受巴门尼德静态的不变性的替代选择,他提出了一个组合原子性和连续性的过程版本。他认为,一旦一个事件出现(作为永恒客体的合生),它完成了它自身——它毁灭。因此,过程是纪元性的——即,它是一个具有开始和结束的"纪元"。但在它毁灭之前,它将其本质的现实性传递给随后的事件。因此,过程也是纪元的继承。怀特海认为,现实性更类似电影的单个帧序列的放映过程——除了一个根本的重要区别外:与电影的帧不同,纪元渗透并传递自身的部分(它们的"形式"或"永恒客体")至下一个纪元。①

机体论

所有具体的持续的存在都是机体:整体影响组合在一起构成该整体的部分(它的各种子机体的下向因果作用)。部分一整体关系是互相决定的。部分决定整体,但是并不完全——因为整体将新颖性或创造性注入部分的系统。整体总是增加一些东西到它的部分的总和之中。机械论无法说明关系中的创造性,因此机体论为现代主义的机械论的物质论提供了更为全面的、后现代的替代选择。

172

> 我现在维护的学说是:物质论的全部概念只适用于非常抽象的存在,它是逻辑识别的产物。具体的持续存在是机体,所以整体的计划影响了作为其一部分的下级机体的特征。以动物为例,心智状态是整个机体计划的一部分,它因此修改了相继的下级机体,一直到终极的最小机体,例如,电子。因此,处在生物身体中的电子由于该生物身体的计划而与该生物身体外的电子不同。[30]

---

① 在展开怀特海对心一身问题的解决方案时,我会在第9章"整合世界观:过去的物质,现在的心智"回到"纪元性过程"这个观点的这一至关重要的意义上来。

但意识出现在哪里呢?

接着怀特海作出了一个非常奇怪的陈述:"电子无论在生物的体内还是在生物的体外都是盲目地运行;"[31](强调是我加的)。这似乎把电子从有目的的、体验的存在的共同体中排除出去,因此,违反了泛心论的体验一路向下的立场;尽管随后他写道:"但是它在体内运行符合它在体内的特征。也就是说,符合身体的一般计划,并且这个计划包括心智状态。"

最后这个陈述承认"心智状态"是内在于这个生物机体,但是,似乎不是内在于电子。电子的特征只受这个生物体的心智状态的影响,而不受任何内在于电子本身的心性(mentality)的影响。相对他后期著作尤其是《过程与实在》中的更为明确的泛心论而言,怀特海在《科学与近代世界》中似乎将机体作为一个更加谨慎的替代选择或初步模型。在《科学与近代世界》中,怀特海对心性或体验内在于一路向下的摄受这一点似乎有些暧昧或踌躇。如果电子"盲目地运行",那么就很难使这一点与电子也具有包括感知能力和意愿的摄受的思想保持一致。

事实上,在下一页,怀特海写道:他的讲演相当于"机体机械论。在这个理论中,分子将依照一般规律盲目地运行,但由于这些分子所属的一般机体计划不同,因此它们的内在特征也各不相同"[32]。尽管"机体机械论"相比于(基于简单定位概念的)机械论的物质论有着意义深远的进步,因为它可以说明在当下现实际遇中"过去的在场"和"未来的方向",但它依然是一个"平地"(flatland)理论。

173

与当代的系统论一样,《科学与近代世界》中的"机体机械论"无法说明世界中体验或主体性的深度或内在维度。除非机体系统的基本构成——比如说电子或量子——本身内在地具有体验,否则任何"机体机械论"或系统论都不可能说明作为涌现属性的心性(例如,主体性、体验、感知能力、意愿)。但是正如我们已经看到,这种存在论的新颖现象的"涌现"需要一个奇迹,它能使"意识之酒"从"脑之水"中产生(正如科林·麦金所言)。任何"于是一个奇迹出现"的解释都不能作为一个解释。与系统论一样,机体机械论似乎需要一个奇迹来说明意识。

体验的结构

但是到怀特海创作他的巨著《过程与实在》时,他已经发展了一种存在论,在此存在论中,每个"体验际遇"是一个瞬时的主体性单元——而且尽管不可分割,但它具有内部的动力结构或过程。这个结构来自于体验的根本时间性。每个体验始终发生在"当下";事实上,我们唯一直接的时间体验就是

通过每时每刻的体验(我们并没有针对时间的感官,我们超感官地觉知时间)。

每个"体验际遇"是一个两极的统一体,或不二的二元性,它将过去(客体)包进或摄受入现在(主体),并在"创造性进展"中引导机体朝向未来。因此,每个"体验际遇"由流入现在的过去时刻组成。即,当下的体验通过"物理摄受"感受过去的体验,例如,通过躯体细胞活动(怀特海称之为"因果效力模式的知觉")。

某些体验际遇,即那些具有感觉器官的体验际遇——诸如眼睛、耳朵、174 鼻子、味蕾、触觉感受器、声呐和辐射感受器——也通过"呈现直接性模式的知觉"接收了世界中客体的信息。不管它的摄受来源是什么,每个"体验际遇"综合了它产生于其中的世界的感受,并将它们统一在"创造性进展"中——即一种朝向未来的主体定向或投射。

怀特海存在论的一个最意义深远的结果——他对笛卡尔分离的超越——是,体验(即我们的整个认识论)植根于我们身体的物质。我们通过感受世界(和我们自己)如何将自身施加于我们的身体来认识它。我们通常所谓的"感觉材料"不是我们认知的开始。确切地说,感觉材料是"经由人类身体的特殊生理对受'因果效力'模式对待的外部世界元素的长时间和高度复杂的选择和放大"的最终产物。[33]正如世界如实地成为我们的一部分那样,因果效力模式中的感受对应于无意识的躯体体验。正如世界通过我们的感觉一认知系统被过滤那样,呈现直接性模式的知觉对应于世界的知识。在这种意义上,因果效力模式的知觉是超感官的而尽管是直觉的,但它依旧必然以身体为基础。

怀特海世界观的一个结果是,在他的认识论中,人们熟悉的感官知觉(呈现直接性)是更根本的超感官知觉或感受(因果效力)的衍生物。怀特海写道:

> 自然的不可抗拒的因果效力将自身施加于我们……而留给我们的是来自我们周围模糊事物的影响所产生的模糊感受。……我们的身体体验首先是一种呈现直接性依赖于因果效力的体验。[34]

超心理现象

一个人的身体细胞、分子、原子和基本粒子的构成事件就处在他的体验175 际遇摄受的事件中间。换言之,甚至亚原子事件也会成为这个人无意识感受到的瞬间体验流(而且可以令人信服地上升到有意识觉知)的一部分。甚至量子事件可以影响我们每时每刻体验的"主观形式"。鉴于量子事件的非定域性,被摄受的东西不需要定位在该个体自己的身体中。因此,鉴于怀特

海自然主义的体验观,涉及超距作用的超感官现象(诸如心灵感应和透视)就不再成问题了。[35]

更进一步,正如人类体验可能摄受量子事件,同样可以一致地假定亚原子事件可能在它们摄受的内部关系中包含人类体验的影响。换言之,"外在于"体验者身体的物理事件可能以与念动力(psychokinesis)材料一致的方式摄受或感受以及回应人类体验。

支持超心理现象的材料向植根于客观性、感官经验论、还原论、决定论和机械论的形而上学假定中的近代科学提出了最令人头痛的挑战。[36]超心理现象完全不适合现代主义塑造的概念和理论框架。结果是:受现代科学教育的人物通常拒绝接受超心理的材料(或者甚至拒绝严肃对待那些证据),他们将那些主张斥之为"非理性的",方法论上有缺陷或虚伪不实的。但是这种一概拒绝本身就是非理性主义的和唯科学主义的。

如果怀特海对现代主义根源的彻底分析是正确的话,那么根深蒂固的科学非理性主义就不应当令我们惊讶。

怀特海对现代主义的重新考虑

现代主义通过强调它的合理性而认为自己是与众不同的,它远离被认为是前现代的中世纪"信仰时代"的非理性主义和迷信——对此,怀特海提出了异议。与正统观点形成鲜明对比,甚至相矛盾,怀特海认为现代主义的特征是走向非理性主义——因此解构主义一概被描述为"晚晚期现代主义",而不是真正的后现代主义。我们如何说明这两种相反的观点呢?

176

从正统观点来看,正如我们已经看到的,现代主义的理性主义始于笛卡尔的哲学方法,这种方法是对权力主义的中世纪范式的一个反应。另一方面,怀特海认识到现代主义的起源来自科学对经验实证方法的强调。怀特海认为,通过孜孜不倦地专注于观察和测量自然的细节——还原主义方案——科学与先前的前现代的学术专注点决裂,前现代将智力和理性应用到经文的精细研究和神学注疏上。为了支持这个观点,例如,他引用神父保罗·萨比(Paul Sarpi)的《特伦特大公会议史》(*History of the Council of Trent*),1551年教廷使节颁布法令,意大利神学院应当使用"教父的权力"而非"使用理性"。[37]这一法令被描述为一个"novity",一个新颖的介绍,它与在托马斯·阿奎那、圣博纳旺蒂尔(St. Bonaventure)以及其他经院学者那里盛行的理性主义背道而驰。换言之,使用理性一直以来是中世纪团体的传统。

因此，怀特海是在告诉我们，与中世纪经院学派的决裂——它代表着现代主义的诞生——是对理性主义的远离。正如我们已经注意到的，这次远离走向了培根的经验论，以及随后的决定部分之间因果关系的还原方法论。因此，(怀特海所描述的)现代主义是一个有效因果性的经验实证研究的方案；而这一强调反过来产生了现代主义的机械论范式。但是机械论所主张的远远超过它可以在经验实证或理性上证明的(我们将很快看到这一点)。事实上，走向现代科学特有的经验论是对理性主义的远离。

怀特海承认走向经验论、还原论和机械论是现代科学取得它所具有的巨大进步所必需的。但是这么做的代价是——它忽略或摒弃自我因果作用(self-causation)(亚里士多德的目的因)、整个主体性领域以及体验主体的因果效力的可能性和现实性。

尽管笛卡尔捍卫理性主义而现代主义为了支持培根的经验论而拒斥理性主义，怀特海依然认为笛卡尔在现代主义的起源占有主要地位。但是笛卡尔对科学的主要影响不是通常所认为的他的理性方法论，而是他应用这一方法所导致的心一物二元论。科学关注的是笛卡尔理性主义的结果，而不是理性方法本身。

177

羽翼未丰的现代科学接受了笛卡尔的分离，即心与物的分裂，而这个分离和分裂方案起先是只专门关注笛卡尔分离的一个成分——物质，接着是进一步将物质领域分裂和分离为构成部分。这个进展代表了牛顿对笛卡尔主义和培根主义的扩展：通过部分之间严格的经验观察和因果关系的推理(后培根主义)，(无心智的)世界机器被还原和分裂为构成它的机械部分(笛卡尔主义)。

怀特海认为，这个远离理性主义的进展受到大卫·休谟(David Hume)和伊曼纽尔·康德(Immanuel Kant)进一步地推动。首先，通过在《人类理智研究》中对经验论的辩护，[38]休谟论证因果性无法成为经验实证观察的对象。他正确地指出，如果经验论依靠被感觉检测的数据，那么因为我们没有检测因果关系的感觉(我们可以观察的一切是“联合在一起的事件”的接续)，我们无法将科学或哲学建立在世界是因果关系系统的理解之上。理解受感官知觉材料的限制，而因果机制则是感官知觉所不逮的。

因此，休谟对因果性概念提出了一个毁灭性的批评，他的论证是：如果我们所有知识是通过感觉获得的，而既然我们没有检测因果性的感觉器官，那么所有关于因果性的概念不过是推理，而不是真正的经验实证的知识。因此，因果性不应当在以经验实证为基础的科学中占有一席之地。我们的感官能给予我们的一切是有规律的事件序列。我们可以知道一事物在另一

事物之后出现，但是不是一事物“导致”另一事物，我们实际上从来没有看见那种事情发生过。

这是假定科学能够而且应该完全是经验实证的（意指基于感官知觉）现代主义世界观的一个主要问题，这种观点假定由这种方法获得的数据能够而且已经揭示出宇宙是一个（效应）因果关系网络。这是牛顿和拉普拉斯对于世界是一台机器的观点的基础。休谟的批判瓦解了那个想法：如果科学就是（其所是的）经验实证的，那么它无法赋予我们因果性知识，也因此无法赋予我们机械论的知识。没有机械论，就没有解释。没有解释，就没有科学。 178

其次，康德尝试在其巨著《纯粹理性批判》中把哲学和牛顿科学从休谟对理性理解的批判中拯救出来。[39]在该书中，康德认为哲学的终极任务是把理性的功能转向理性工具本身的结构和操作。这个规划的目的是发现理性的外部限制。在最后的分析中，康德的结论是，理性、哲学或科学可以做的一切就是认识这个认识工具，而不是如其自身的世界（the world as it is itself）。

怀特海认为，康德的极端反理性主义是为了提出理性永远无法告诉我们关于世界真实本性的任何东西。正是这样，康德或许可以被看作是主要的观念论者或反理性主义者。然而，在笛卡尔、贝克莱和休谟之后康德的主要规划是克服观念论与实在论的二分法。他的妥协方案提出，存在一个实在的自在世界，它与我们的知觉的、范畴的、理性的心智截然不同（康德的极端笛卡尔主义）——但是康德认为我们永远不可能如其本身地认识这个世界。康德说，我们可以知道的一切，是由我们内在的先天心智范畴（诸如空间、时间、数量、质量和关系等）所塑造的经验的后天构造。理性赋予了我们这些“构造”，以此作为我们用来认识现象世界的材料。这些现象显象背后的世界，即超越的本体世界，永远在我们之上。换言之，理性并不足以完成赋予我们这个真实世界的真正知识的任务。

康德和休谟的这种极端的反理性主义使哲学和科学界相信：人类心智的事务不是去理解真实世界本身的性质（形而上学和存在论），而是满足于认识论和满足于如我们的感觉和仪器所检测的那样描述这个显象的世界。换言之，哲学的事务最终成为分析哲学和语言分析，而不是形而上学，而科学的事务是经验实证的观察、精确的数学描述以及基于这些描述对假设的经验实证的分析。怀特海认为，这就是现代主义改变的本质。而这正是他 179

要挑战的。①

毫不奇怪,怀特海把康德的《批判》看作现代主义畏避理性主义和形而上学的主要肇始者。康德现代主义之后("后现代主义"不是怀特海使用的术语)的哲学和科学的任务,是恢复理性主义,这样我们就能有一种有意义的形而上学和宇宙论。在怀特海所展望的后现代世界中,理性有能力将我们与具体联系中的世界本身的精确理解联系在一起,而不是与显象的单纯描述联系在一起。

作为感受的因果性

怀特海认为,受康德启发的现代主义的问题来自笛卡尔的错误,但可以被解决,而解决的方式是结合一些非传统的举措——包括重新定义"物质"或所谓的客观世界,以及扩展因果性概念。

首先,按常规定义,客体"不是主体"。笛卡尔认为,人是自然世界中唯一的体验主体。并且正如休谟论证的那样,客体之间的关系仅仅被知觉为前后的接续。不存在一个客体对另一个客体作用影响的观察。取而代之的是,因果性的所有想法都来自我们自己对现实感受到影响的体验——即怀特海的"因果效力模式知觉"。影响或因果性的唯一现实例子是我们在身体中或通过我们的过去体验对现在体验的影响所体验到东西。[40]

这是一个关键认识。正如约翰·B.科布认识到的,它意味着:

180

> 因果性的所有其他意义都源自这个体验,否则就是空乏的。或者亚原子世界中的接续事件之间的关系类似于我们体验到的关系,或者我们根本没有思考它们的方式。怀特海提出,在陷入完全的沉默之前,我们要尝试所有事件之间存在类似这个假设。[41]

而且不只是在亚原子世界中:无论何处我们假定因果作用,我们就可以理解它,只要我们假定一些类似体验正在发生,由此至少所涉及的诸存在之一感受到一个或多个其他客体的影响。要使因果性在世界的任何地方都是真实的,那么主体性也必定是真实的。这只是怀特海如何把理性分析应用到其复杂思辨宇宙论体系以支持他最初的泛心论的存在论假定的一个例

---

① 关于怀特海对现代主义批判的更详尽的分析,参见:Cobb. Alfred North Whitehead. in *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, 1993.

子。他的形而上学的内部一致性本身就是对他倡导的理性效能的一个示范。

通过为泛心论——或泛体验论(参见下一章)——提出充分证据,怀特海已经为继承自现代主义范式的心智哲学的主要问题提供了一个后现代解决方案。特别是,他的泛心论的存在论为长久存在的心一身问题的解决开辟了道路,其解决方式是提出心灵(*psyche*)与自然(*physis*)之间的关系是一个体验个体存在的两个时间有序极。心智与物质的交互作用成为事件或"体验际遇"之间的一种关系,在此通过时间流的自然过程,主体(心智)成为客体(物理之物)。最终,长久的心一身问题所遗失的环节就是时间。

8 泛体验论:意识一路向下?[1]

181 一次真正的思想交锋是一个转变事件。参与者内在地发生了转变和变化,并随后从一个不同的视角体验这个世界。思想的碰撞甚至会给争论者带来显著的变化。然而,如果双方都不改变或不转变其最初立场,那么我们会担心那些潜在洞见或创造性成果有可能会胎死腹中。

哲学家于1994年举办了一次有关意识的交流会,这次会议由加利福尼亚克莱蒙特过程研究中心(Center for Process Studies)赞助。这是学术主流与过程哲学家的边缘少数群体的代表之间思想交流的一次难得的机会。

这次会议主题是"人、动物和计算机的意识"。会议提出了一些有趣的问题:这可能吗?我们怎么能知道?心智与物质关系的存在论和认识论问题是每个报告都关注的。在我们对机器或动物的意识问题具有任何明确的科学或哲学立场之前,我们首先要知道意识在我们自身中是如何可能的——而这当然蕴含了心智与物质究竟如何交互作用这个更广泛的问题。182

正如我们所见,哲学中的"意识问题"一般涉及三个主要进路:二元论、物质论和观念论。鉴于组织者的怀特海主义背景,会议聚焦于第四种选择:泛心论(或者是他们更愿意称之的泛体验论),及其相对于二元论和物质论这两种立场的优点和缺点。(观念论被置于一边,因为它否认外在于心智的世界的实在性,这不符合过程哲学家的"实在论"议程。实在论——主张确实存在一个外在于心智的"外部"世界——被这些哲学家视为心智与物质及其关系本性的任何适当理论立场的一个前提。)

而正如我们还看到的那样,二元论和物质论在面对心一身关系问题时

[1] 这一章的一个较短版本之前出现在:Journal of Consciousness Studies 1, no. 2(1994): 217-29,标题:Consciousness All Way Down? An Analysis of McGinn's Critique of Panexperientialisrn.

似乎包含无法克服的困难。重复一下:二元论的困难在于说明这两种完全不同种类的“实体”之间的交互作用,物质论的困难在于说明感知能力和主体性如何从完全没有感知能力的、客观的物质中涌现。因此,会议的隐含主题是泛体验论能否取得更好的进展。泛体验论采取的立场是:实在的所有个体实例本质上是体验的。即,只要有物质的个体单元存在——从量子和夸克到人,那么就至少存在某种体验或心智的痕迹。

于是,泛体验论的核心原则是:体验“一路向下”。“泛”意味着“一切”、“全部”或“普遍”——因此“泛体验”意味着体验是一个遍及宇宙的成分,渗透于存在的所有层次。不仅人脑,而且单个细胞、单个分子、单个原子甚至单个亚原子粒子均包含“感受”能力,即某种程度的主观内在性。

然而,尽管体验可能一路向下,但哲学家大卫·雷·格里芬(他是会议的一位组织者)认为,说意识一路向下是不准确的。格里芬同其他过程哲学家如约翰·B·科布(John B. Cobb)一起,对体验与意识作了区分。根据这一观点,体验先于意识——而非相反。意识是更原始的体验的一个衍生特性,它出现在神经复杂性的某一阈值上。个体神经元可能具有体验,但是它们不是有意识的。格里芬认为,有意识的体验只在个体脑的高级水平上才出现。

183

泛体验论世界观的可行性对于心一身争论似乎是决定性的,因为正如我们已经看到的那样,它是唯一不会陷入交互作用和涌现困境的实在论选择。因此,这个“意识会议”是泛体验论的一些主要支持者对来自主流分析传统——这个传统从根本上来说是物理主义(或隐秘的二元论)——的充满怀疑的哲学家的批判进行辩驳的一个异乎寻常的(甚至可能是历史性的)机会。

鉴于我的彻底自然主义论题——即解决心一身问题将涉及对根本的存在论和认识论的彻底修正,并且这样一种解决方案不仅对哲学和科学,而且对克服困扰一般社会和我们个人生活的许多病理状况具有深刻影响——我尤其有兴趣观察泛体验论如何经得住这些怀疑者的批评。泛体验论的可行性——以及因此现代心一身分离的这一病理的认识论和存在论的解决方案的可能性——对我来说远远超出单纯的学术兴趣。正如我在这里论证的那样,可以毫不夸张地说,治愈这一分离是受流行的西方技术和“企业化”的全球环境之害的人性的根本要求,而西方技术和“企业化”的全球环境是物质论一机械论科学的结果,它们反过来又根植于一种形而上学,这种形而上学将“死的”物质或物理能量的首要性作为它的基本假定。

于是,在这种背景下,我热切地期待来自罗格斯大学(Rutgers

University)的怀疑者科林·麦金与来自克莱蒙特神学院过程研究中心的怀特海主义的泛体验论者大卫·雷·格里芬之间的交流,尽管他们的对话一开始就几乎搁浅了,但他们的交流无论如何是富有启发的。它突出了分析184 立场与泛体验论立场这两者之间的优劣,而且有助于澄清我自己的立场,我的立场在某些方面是超越这些对立观点的一个综合,因此,我将在这里花一些时间对双方的关键论证进行讨论和批判。

神秘的火焰

一方面,麦金从分析哲学的背景出发,认为"意识问题"与对人类本性的理解密切相关。[1]本质上,他的观点(呼应,尽管未倡导,亨利·柏格森)是,我们在经验实证上通过感官认识物质世界——一个空间客体和空间关系的世界。另一方面,我们只能通过内省认识意识——一个非空间的现象领域①(一种"多维二元论"形式)。我们不可能知道这两个领域是如何交互的。麦金没有否认它们事实上进行了交互作用——意识与物质在我们自己的生活中确实进行着交互作用,这一点是异常明确的。但他强烈否定的一点是我们具有理解这一交互作用本性的认知能力。

他说道,我们必须面对的一点是:我们还没有演化成那种心一身问题对其来说具有任何生存重要性的生物。我们没有更多的理由期望人类心智能够解决这一问题,正如没有更多的理由期望狗的心智能够解决代数问题。②185 所以,根据麦金的看法,对人类心智而言,"意识问题"是而且将永远是一个

① 当然,麦金的立场要比这个概要的描述更精微,例如,他认为(1994,1997),与意识本身相比,意识问题与物质或空间本身的成问题的本性更有关系。根据麦金的看法,意识不是附加到物质上的某种神秘力量或原理,而是当物质抵达演化复杂性的某个层次时以某种方式自然涌现的一种空间属性。因此,麦金提出,意识不是真的是非空间的,它恰巧"存在于"一种与我们的经验感觉(以及衍生于我们感官的理性理解)所熟悉的空间完全不同的一类空间中,而因此超出我们的理解。最终,正是这种"彻底空间"对我们来说是神秘的,这与日常三维空间本质上对平地居民来说是神秘的一样。意识本身并不是一个神秘事物——毕竟,我们直接在我们的体验中认识它;正是意识与物质之间的关系或交互作用是神秘的,因为这涉及假定的、未知的空间的"隐"参数(不管它们是什么)。

② 麦金并没有提出"代数"(或其他抽象推理能力)在演化,是因为它对人类具有生存的重要意义。然而,在演化过程中我们已经发展的能力中间,人类已经具有的某种抽象推理能力(例如,形成打猎或避免成为猎物的策略)则是生存不可或缺的一部分。这些能力顺带产生了辅助的非生存能力,诸如我们做数学或从事艺术的能力。但是所有这些派生的能力,如同生存能力本身一样,是为了在空间世界的各种偶然事件中幸存而在演化选择压力下产生的。我们的生物幸存者并不取决于一个演化能力——这种能力能使我们应付非空间的心智的或想象的危险和机会——的类似压力。

谜题。他强调,“意识的神秘”并不是心一身关系本身所固有的。对于其他一些演化到能够处理不同演化挑战的生物来说,这个问题显然是可以理解的。“意识问题”可能只是对人类心智来说是无法逾越的。因此,这含蓄地表明,我们不应当在哲学或科学中浪费时间来解决这个问题。我们应当以康德在宣称物自体的本体世界的不可知性时表现出的那种几乎一样的精神承认这个神秘之物——即心一身交互的不可知性。

在此两种情形——即康德对理性的批判,与麦金对意识的批评——中,神秘性源自我们认识工具所固有的局限。而在两种情形中,这个工具一直被认为是理性。

理性主义的信念

格里芬采取了一个相反观点。他认为心一身问题经得起理性分析。而这在阿尔弗雷德·诺斯·怀特海和查尔斯·哈茨霍恩的过程哲学的细致工作中得到了最为明确的解决。[2,3] 格里芬提出一个范畴区分,即他所谓的由人类心智造成的“人为的神秘”与自然本身固有的“自然的神秘”之间的区分。他坚持认为,人为的神秘(正如心一身问题)是向理性开放的,而自然的神秘(诸如宇宙的起源或什么出现在大爆炸“之前”)可能是对理性封闭的。[4]

186

我采取的立场与格里芬一怀特海的观点相投合;然而,我的立场同时承认麦金对人类理解批判的力量和有效性。如果麦金与格里芬的观点存在如此根本的对立,那么,这里采取的妥协立场如何得到支持呢?正如我们会看到的那样,这个显见的悖论与意识本身的悖论密切关联。

一方面,我认为,当麦金说意识问题超出理性的人类理解时,他或许是正确的;可是,我同格里芬一道认为,心一身问题接受一个过程解决方案。另一方面,当麦金声称意识神秘最终超出人类洞察力时,我不同意他的这个主张,而在格里芬声称这个问题服从理性理解时,我不同意他的这个主张。

人类有理性之外的其他认识能力——诸如能够胜任心一身任务的情绪和直觉的超理性能力。尽管意识问题对人类理解来说可能是“认知封闭的”(麦金的立场),但在直觉上或身体上(somatically)它对我们来说可能不是封闭的。例如,身心关系的亲密本性在情绪体验中是直截了当的。一个简单例子可能会有帮助:仅仅回想一下上一次你因窘迫而脸红。不可否认的是:就在你最窘迫的那一刻,你无一丝怀疑地知道心智与身体之间的亲密关系。仅仅因为我们不能把这种认识形式转变成清楚明白的理性概念,这并不能

证明情绪作为一种认识模式是无效的。

毫无疑问，这种认识不同于作为概念—理性理解的认识类型。从迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)处得到启发，我区分了两类认识：陈述性认识(*knowing that*)与技艺性认识(*knowing how*)。[5]“技艺性认识”就是我称之为的“参与性认识论”，它涉及主体性与被研究现象的直接浸入或混合。“陈述性认识”是现代科学所熟悉的客体化的认识论，在这种认识中，为了测量和因果分析的目的，对现象进行了抽象。第一种认识论涉及作为意义的认识，第二种则涉及对机制的深入认识。①

187

我认为，要认识意识以及认识意识与物理世界之间的关系，我们需要培育一种超越理性分析和概念理解能力的替代的认识论。[6]其他超出理性的认识形式已经在许多非西方传统中得到系统发展，如道家、佛教、印度教和萨满教。

这类传统的灵性或神秘的修行采用非理性的参与性认识论，这能使它们接触到“另类(alternative)实在”(或许甚至是麦金的“彻底空间”)，并且发展了以彻底不同于现代西方的物质论和机械论范式的存在论为基础的世界观。[7]我这里提到这些替代的认识论和存在论，不是为了捍卫或挑战它们经验的适当性，而只是强调其他认识论和存在论的确存在，而且在不同文化中已经存在了数千年，这些可以充当模型和灵感的来源，用以发展一种恰当的后现代西方认识论和存在论，以此说明意识以及心灵(*psyche*)与自然(*physis*)——心智与自然——之间的关系。

一种新的意识的认识论可以整合不同的模式——例如，理性与一种彻底经验论的组合，这个彻底经验论包括禅修和引起意识改变状态的一系列身心技术。鉴于争议中的问题是心—身关系，除了使用理性外也可以有意义地使用身体作为一种认识工具。因为如果我们接受泛体验论，那么结果就是意识—体验遍及整个身体，而且甚至在某种意义上延伸到身体之外。[8]心灵因此在某种意义上也许是空间的(正如麦金所言)。在现象学上，我们或许发现：意识能够准定位(quasi-localized)在身体的不同位置。例如，一些传统将不同的认识模式与不同的身体位置或“中心”——例如，理性(头)、情绪(心)，以及意志(腹腔神经丛)——等同起来。

188

在会议期间的一个显著时刻，麦金迫使格里芬就他的意识是否是定位的并因而是空间的作出回答，格里芬指出对他来说意识位于“这里的某处”，就像他指着他的头。根据格里芬对泛体验论的理性解释所表述的承诺，这

① 我在即将出版的姊妹篇《彻底的认识》中进一步发展了参与性认识与机械论认识之间的区别。

是值得注意的。因此,对他来说,(至少在哲学上)甚至体验也有几分理智事务的成分,经过理性的筛选而因此在概念上被对象化。

然而,意识的另一进路可能聚焦在没有失去主观"感受"的体验,这个进路使用其他一些认识模式及其相关的身体中心——例如,从心(情绪/怜悯)或从胆(意志)出发领悟(apprehending)世界。其中,第一种认识模式可以称为接受的(receptive)或主体的(情绪/怜悯),另一种可以称为投射的(projective)(意志)。相比之下,理性是分析的、辩证的、还原的和客观的。

在其他传统中,不同的重点被放在不同的认识论中心或模式上;在一些哲学—灵性训练中,为了灵活性和方便,修行者除了整合它们外,还被训练从一种模式转移到另一种模式。当然,这样一种心—身关系的进路意味着一种做哲学的方式,它完全不同于传统上公认的希腊—西方体系的理性。

各说各话

我怀疑,格里芬与麦金的立场似乎是不可调和的,因为他们从彻底不同的形而上学观点出发各说各话;而在这里我们遇到了悖论的另一个方面。一方面,格里芬——他坚持理性足以胜任解决意识问题的工作——从一个本质上超出理性的形而上学出发建立了一个案例;同时麦金完全从那个有限的理性出发论证人类理性的局限。

尽管格里芬明确建立了一个心—身问题的理性进路的案例,但他的形而上学最终是建立在超出理性的前提之上的。具有讽刺意味的是,格里芬立场的力量恰在于此。

我们或许可以通过调侃,公开格里芬与麦金立场的分裂,而稍微澄清这个悖论。尽管我与格里芬一样认为,怀特海的过程哲学是一个完满的理性的思辨体系,但是无论如何,它最终是一个超出—理性的(extra-rational)形而上学。这是因为怀特海过程哲学是建立在根本的存在不是实体而是具有体验的事件的形而上学假定的基础之上。在实在的最深层次上,根据这个过程哲学的版本,终极存在本质上是感受,而我们在这个层次了解感受是通过我们作为人的自己已感受过的体验外推而来的。换言之,是前理性的体验或感受,而不是理性,构成了最初的认识论。 189

因此,并不令人吃惊的是,麦金对心—身问题的分析批判并没有击中格里芬的立场:一个是从理性主义—理性主义角度谈论,另一个是从体验论—理性主义(experientialist-rationalist)角度谈论。我们可以从另一个角度触

及这个二分法,这将有助于澄清“理性主义—理性主义”和“体验论—理性主义”这些标签。

麦金对特殊的心—身问题和一般的泛体验论的批判,建立在纯粹逻辑论证的基础上。在两个意义上,他的论证都是空间的。一方面,正如我们之前看到的,他坚持认为,鉴于理性通过来自日常三维空间的客体和事件的概念处理物质,因此理性也试图通过来自非空间或非日常的空间客体和事件的概念处理意识。另一方面,数学家—过程哲学家亚瑟·M.杨(Arthur M. Young)指出,理性本身类似地需要至少两个空间维度。[9]理性,或合理性,来自拉丁文 *ratio*,在某种意义上需要通过把两类客体放在一起比较的能力。最起码,这需要关于几何平面的一个类比——即使它是一个概念的平面。

从杨对“意义的几何”的分析出发,我们在格里芬与麦金的观点之间得到了根本不相容性——存在论的、认识论的甚至心理学的——本质的一个线索。根据杨在其过程理论[10]中发展的存在论,实在在四个层次上动态地构成:(1)光子、光或精神的无维度层次;(2)时间和核粒子的一维层次;(3)平面空间(广度与宽度)和原子的二维层次;(4)“质量物质”、分子和熟悉的时空客体的时间加空间的三维层次。

190

除了其截然不同的存在论性质,每一层次还需要截然不同的认识论——我们可以只通过适当的认识模式通达不同层次。例如,层次2,即时间维度,涉及通过感受或情绪的认识——这是“灵魂”层次。相比之下,层次3,即平面维度,涉及通过概念和比较的认识——这是理性心智的层次。层次4涉及时间和空间的结合,是情绪和理性的层次。层次1,精神的无维度层次,超越能知与所知之间的所有区别。[11]

因此,大致地,我们可以说日常认识涉及情绪和理性的混合。这是我们称作“常识”的认识——对具有主观的或“投射的”情绪力量的客体化合理性和经验论的一种偏向。科学的认识通常是“平面的”——它是空间知识——通过基于经验实证测量的理性概念的操作而获得。相比之下,艺术或移情的认识本质上是通过感受或情绪力量而获得的;它是时间的,正如在音乐中(尽管经常以空间方式加以表达,正如在画或书写的诗中)。神秘的认识,或精神/宗教体验,可能涉及所有其他认识形式的元素,但是也超越了它们。正如神秘主义者、圣徒和先贤在长青哲学中报告的那样,这样的体验涉及所有时间和所有空间(或更准确地说,是“非延续的”和“非定域的”)。

科学的——或空间的——认识使被认识的事物客体化;科学与自然保持一定的距离,它把观察者与现象分离,然后寻找描述性的法则。艺术的—移情的——或时间的——认识是参与的;它让主体性投身于事件流,感受过

程流中的“音调”和“模式”。神秘主义认识的特征是“融合认识论”（fusion epistemology），即一种“认识”或“非知识”模式，在这种模式中存在的主体极和客体极彻底地融合在一起。

在现代西方哲学中，知识通常依靠认识论的空间形式——依赖于客体化——因此它极难说明主体性。感受和情绪不被认为是接近真理的有效认识模式。事实上，科学的经验论一理性主义宁愿取消所有的情绪性，好像它们是对真理的主观扭曲和妨碍。（有意思的是要注意到，甚至将感受一事件作为基本的存在论的西方哲学体系——怀特海过程形而上学——也竭力为这个体系建立一个理性基础和大厦。） 191

这里我们遇到纠结格里芬一麦金争论的潜在的不相容性。格里芬对心一身问题的怀特海过程式的批判，以及他对麦金的回应，是基于事件或“体验时刻”的一维时间区分。感受和体验是非空间的，它们只需要具有一维直线的几何类似物的时间（尽管它们当然偶然会出现在空间中）。时间体验的这个单维性（从过去经现在到未来的直线）是怀特海过程哲学的基础，这与麦金的逻辑一分析的话语模式的空间范式特征形成对比。

我认为，格里芬与麦金对心一身问题批判之间一个让人满意的“听证”的困难在于他们不同的话语模式：最终，格里芬是从一维时间领域来谈，而麦金是从二维领域来谈。两人在倾听对方论证时遇到的神秘之物是一种形式的平地居民悖论。我们可以说批判的冲突是由于互不相容的认识论的“话语的几何”（至少在隐喻上，但也可能在字面上）。

格里芬捍卫的哲学被灌注的认识论植根于时间一体验的（一维的）领域，而麦金的哲学则完全建立在空间一概念论证的基础之上。就格里芬的论证也是空间的和理性的而言，这里依然存在着他与麦金之间达成一致的可能性。然而，就格里芬的论证根植于他的体验或来自于其自身感受类似的东西而言，它无法与麦金的概念框架（它要求空间性和推理，而不是时间性和体验）调和。对麦金来说，格里芬的立场最终是悖论的或荒谬的，同时对格里芬来说，麦金似乎执意地遗漏了要点。他们从完全不同的认识论出发各说各话。 192

然而，如果他们都认识到他们认识论不相容的本质，那么他们就能彼此理解。较之于格里芬的理性分析，麦金一样具有体验或感受的能力。然而，鉴于格里芬展示了大量的理性论证，而麦金却不承认他的哲学充满了对过程哲学来说根本的时间一体验维度。在他们的立场中存在一个根本的不对称。

我们可以说，格里芬的论证来自三维——单一的时间一体验维度加上

两个空间一理性维度(即"体验论一理性主义")——麦金坚持后者的两个空间维度(即"理性主义一理性主义")。因此,格里芬论证的最终力量要求麦金"转而"用一个体验论的认识论来增强他的理性主义的认识论。如果没有这个体验论成分,那么对麦金来说,格里芬立场最终至少部分是神秘的、矛盾的或荒谬的,而对格里芬来说麦金似乎总是在执意地遗漏了根本点。

鉴于格里芬和怀特海的过程哲学旨在成为彻底的理性主义,因此当它主张体验或感受的存在论的首要性时,它自相矛盾地超出了理性。我在这里提出,一般的过程哲学和特定的泛体验论需要比理性主义范式更进一步,需要承认其形而上学的根本基础,而且需要明确隐含的悖论认识论和超出理性信念的体验的认识论。

意识一路向下?

在心里记住将格里芬与麦金分开的认识论的分水岭,让我们现在更仔细地看一下他们关于心一身问题的哲学差别的细节。

回忆一下格里芬在"意识"与"体验"之间作的区分——他称体验一路向下,但是意识不是。麦金说,这样产生了一个困难问题。他认为体验与意识之间的这个区分涉及二元论和涌现论同样的老问题,这是泛体验论者一开始就试图避免的。强泛体验论立场认为,有感知能力的、体验的存在能够从完全没有感知能力的、非体验的实体或事件中演化或涌现出来是不可设想的。如果体验不是一开始就存在,那么它也不可能无中生有(*ex nihilo*)。这是泛体验论的底线原则:体验只能从一开始就由有体验的事物中产生。

193

然而,麦金指出,如果我们说意识从完全非意识的体验中产生,那么我们恰恰具有相同的问题。对麦金来说,"完全非意识体验"(wholly nonconscious experience)这个想法是荒谬的。他质疑:没有一丝意识的"体验"究竟是什么? 麦金认为,如果泛体验论是正确的,那么我们必须同样接受(某种形式或某种基本程度上的)意识一路向下也一定是物质的一种属性。当然,麦金否认泛体验论假设,以至于在一定的物理复杂性水平之下既不能发现体验也不能发现意识。

然而,即使我们接受泛体验论,我们也要正确对待麦金对体验一意识分离的批评。格里芬的回应是,这个区分事实上并不会招致与二元论和涌现论有关的老问题,因为不存在任何蕴含的存在论区分。在格里芬看来,体验与意识是同一种"质料"。它们分享相同的实在——不像笛卡尔的广延与非

广延的(两种不同)实体之间的存在论区分。既然体验与意识之间没有任何存在论区分,那么也就没有关于一个如何源自另一个的谜题,也没有它们如何交互作用的谜题。

但是这个辩护不能令人满意地处理麦金的批评。正如他强调,泛体验论的立场是:意识是从完全非意识事件中产生的,这因此蕴含着一种存在论区分。如果原始或初级体验的完整实在可以在没有任何意识痕迹的情况下被说明(即,如果它是完全非意识的),那么这一实在在实质上和构成上与确实具有意识品质的某一事件或实体不同。这似乎对我来说,如果我们要坚持泛体验论的观点,那么我们就必须承认体验和意识两者均一路向下。 194

正如我对格里芬的理解那样,他应用"体验"与"意识"区分的理由同他杜撰术语"泛体验论"不同于"泛心论"的理由是一样的。他正确地感觉到,避免譬如一个电子的体验具有类似我们知道人的心灵具有的意识品质的东西的任何含义是非常重要的。通常,对泛心论的下意识回应是提出这样一种反驳:泛心论暗示着,原子、分子或细胞以及植物和石头体验着与人类的欲望、恐惧、评价、思想、情感、选择和梦想的所有意识丰富性一样的内在心灵生活。这样一个自然版本的确是夸张的投射和荒谬的拟人论。但是正如狗或黑猩猩可以具有不同于人类意识的体验一样,蜥蜴、蠕虫、细菌、分子、原子和电子可能分别具有它们自己独特的、物质特异的体验形式——这是对它们特定环境刺激作出回应的一些原始感受。

格里芬对体验而不是意识的强调试图摆脱将人类的心智状态投射到非人类的存在物。但是在(具有所有思想和反身心智状态的)完全觉醒的人类意识觉知与非觉醒体验之间作出区分是一回事;而在意识本身与体验本身之间作出区分又是另一回事。

问题一部分是因为术语和定义。正如我们在第4章已经看到的那样,"意识"至少具有两种相当不同的意义。它的狭义是在心理分析意义上不同于"无意识"的"有意识";它的广义是存在论的,一种存在品质,或更根本地来说,"存在的基础或语境"。

如果我们在心理分析的意义上使用"意识",指"有意识",那么"意识"与"体验"之间的区分有效。按定义,我们可以说"意识"就是始终有意识(即清醒),而体验或是有意识的或是无意识的。但是在这个图式中,即使"无意识"是心灵的一部分——因此,是广义意义上的意识的一个表现。根据这个广义意义,"意识"不太像是一个事物(诸如"有意识"),而是最好被设想成一种存在论状态或品质。 195

作为一种存在品质,意识与体验一样,或是有意识的或是无意识的。并

且在这个意义上,这两个术语——“意识”与“体验”——实质上是同义词。但是谈论“无意识的意识”或“无意识的体验”能够指什么呢?这些概念非常难以在口头上进行表达,主要因为语言已经演化到表达有意识状态内容的地步了。按照定义,我们无法觉知到无意识的东西;并且如果未觉知到某事物,我们就无法识别它;而如果未识别它,我们就无法命名或谈论它。我们只有通过推断(例如,当它们影响到情绪、认知)或我们觉知到的行为才能知道无意识的内容或力量;或当它们浮现到有意识觉知中,例如,在创造性中——当然,尽管到那时,它们不再是无意识的。

谈到无意识过程,我们能做到最好的,似乎是诉诸诗歌意象和隐喻。即,荣格心理学中象征的深刻意义和重要性。我们可以在没有自我反思或思想的情况下谈论“盲目冲动”和“渴望”、“驱力”、“热情”、“目的”以及“隐德来希”。我们有一种摸索事物的模糊感觉——黑暗潮湿洞穴中的一条原始的七鳃鳗——被一些内驱力推动探索它的周遭环境,探索各种可能性,然后通过一些微弱的无意识选择,选择它的前进方向。这里,我们有了一个拥有无意识体验像是什么的意象。

而我相信,这就是格里芬使用该术语时的意义。但是这种用法应用了“意识”与“无意识”之间(狭义的)心理分析区分,而且它并不适合作为存在品质的意识的广义的形而上学意义。在心理分析的意义上,“有意识”并不是从完全非意识的无意识中产生的。甚至无意识也分享了意识和体验——它跨越从“阴影”到有意识觉知之光的阈限。无意识体验与有意识体验之间不存在不连续性。

正如麦金论证的,甚至在形而上学的意义上也不存在意识与无意识之间的不连续性——意识不能从完全非意识的体验中产生出来。可是,尽管麦金的批评是有效的,格里芬关于体验与意识之间的区分还是有意义的。

196

为了在这两种相反观点之间达成一个妥协,我在会上建议了一条思路。想象体验是一条从有无限小曲率出发的线,当线延伸时,弯曲也渐渐变得越来越大。在这一类比中,意识是线的曲率的增量;它是线的“目的”或“盲目冲动”——是它的目的论。几乎从零曲率(一条虚拟直线)开始,体验通过演化不知不觉地弯曲,直到它产生一种“钩”——我们可能把它与“有意识”从无意识中的第一次出现关联起来。当这条线更加弯曲时,在某一点上它弯向自身,并且与自身的目的感连在一起。我们可以称此为:“自我觉知”或“自我意识”。

与麦金一样,我认为:如果泛体验论是要避免纠缠在涌现的老问题中,那么体验/意识的某个这样的模型似乎是必要的。

一个替代选择会认为,意识从完全非意识事件中的涌现不存在存在论问题,这有点儿类似于说“湿性”从氢和氧的不湿的分子中的涌现不存在存在论问题。在分子中不存在“原一湿性”。湿性事实上是物质作为分子层流结果的一种涌现属性。在这个类比中,意识是一种体验的涌现属性。可是,如果我们遵循这一类比,我们依然会留下一个问题:意识会是一个副现象,完全被体验决定或随附于体验。因此难以想象在不滑入隐含在罗杰·斯佩里(Roger Sperry)的涌现的“下向因果作用”概念中的那类二元论的情况下,如何解释作为因果作用者的(不同于体验的)意识。[12]

可是对于任何形而上学——观念论、二元论、物质论或泛体验论——的挑战之一是如何说明意识显而易见的因果性。我们全都熟悉自己作出自由选择、对影响世界某部分的活动过程作出自由决定的感觉——例如,举起一个咖啡杯或建一座水坝。正如泛体验论所提出的,如果体验和自我能动性在所有层次上都是世界不可或缺的要素,那么人类的选择和自由问题就是一个根据自然终极存在或事件的基本的自由选择解释它的问题。

197

尽管麦金对体验与意识区分的批评借助曲线隐喻获得令人满意的解决,但他还有一个反对泛心论的更有力的论证:如果体验/意识一路向下,那么我们还要说明譬如电子和质子等所谓的自我能动性与粗糙物质显而易见的稳定性之间的冲突。简单地说,如果所有基本粒子不断地施行某种程度的选择,那么它们究竟如何设法避免完全的无序,并代之以合作而形成原子、分子、细胞和高级机体的稳定“社会”?在物理学中,似乎并不存在基本粒子自我决定的证据,相反却存在它们被决定的、类规则行为的大量证据。泛体验论如何说明这一点呢?

麦金对泛体验论的批评

麦金不只是挑剔泛体验立场中一些易受攻击的语义困难——这个立场造成的一些具体挑战可以通过对术语的细致澄清而被反驳。他尝试对整个泛体验论形而上学提出一个简单但是潜在致命的归谬论证。

麦金的策略本质上是把泛体验论困在两个致命选择中的一个死角上:或者泛体验论预设了意识随附于物理基质,①或者它与现代量子一相对论物

① 随附性是从伦理学吸收到心智哲学中的一个棘手概念,它试图提出一个与物质论相容的心一身问题的解决方案,可是要避免还原论问题。这个观点的本质在于,尽管心智事件可能无法还原为神经生理事件,但它们是完全依赖或由这样的神经生理事件决定的。随附性(延续这个术语在伦理学中的用法)的启示是:心一身关系不需要是因果的——意识可能随附于(例如,依赖)脑,但是不是必然由脑引起(其方式正如一个人的善可能依赖他或她具有一个物理身体,但是它不是因为纯粹具有那个身体才被引起的)。因此,意识是(某种类型)物质的一个属性。

198 理学的充分性相冲突。在第一种情况中,如果随附性论证成立,那么意识只是副现象,并且在因果上是无效力的(这瓦解了泛体验论的存在论)。在第二种情况中,如果随附性论证不成立,那么一些非物理属性(例如,体验)的因果能动性是肯定的,因此泛体验论自动地蕴含现代物理学的不充分性或不完备性。麦金认为,鉴于量子一相对论物理学显而易见的在预测上的巨大成功,第二种选择显然是荒谬的。因此,要使泛体验论是正确的,那么就必须为现代物理学提供一种彻底不同的替代选择,而且具有至少同样成功的预测性能力。麦金批评的底线就是要让泛体验论陷入困境。然而,这不是无法克服的——而且,具有讽刺意味的是,它也许甚至支持格里芬的立场。

如果麦金在他的三段论上是正确的,即泛体验论蕴含对物理学的一个彻底修正,那么我认为要过程哲学家直面这一影响并且肯定情况的确如此就是完全恰当的。例如,玛丽琳·施利茨(Marilyn Schlitz),智性科学研究所(Institute of Noetic Sciences)的研究主任,在 1994 年克莱蒙特意识会议递交的论文①中概述了超心理现象的证据——当前物理科学不能解释的在统计学上有意义可是高度反常的数据。[13]麦金的批评取决于这样的想法:如果泛体验论是正确的,那么电子和质子等物理学的基本存在将同样具有非物理的(例如,主体的)属性。如果是这样,那么一种完备的或适当的物理学应当能够解释在电子和质子中明显缺乏的自我决定。于是问题是,以泛体验论为基础的物理学能够解释单个电子为什么没有表现出它们好像具有主体性吗?

要了解格里芬根据阿尔弗雷德·诺斯·怀特海和查尔斯·哈茨霍恩的199 哲学发展的泛体验论如何回应这一挑战,我们需要回顾过程哲学的一些关键术语。

合成个体与聚合物

“合成个体”和“占优势的体验单子”(regnant monads of experience)概念是理解怀特海过程哲学的根本,它们可以为任何有机体(不论它是原子、细胞还是人体)内的电子的非自我运动提供一个融贯的泛体验论解释。“合

① 施利茨的论文,“Direct Mental Influence on Living Systems: A Review of Data and Implications for Consciousness Studies”,总结了来自远程皮电活动实验的科学数据。例如,来自远程凝视研究的数据支持这个假设:在缺少所有已知的感觉和潜意识线索的情况下,从某一距离凝视某人,能够在可测定的程度上影响那个人的自主神经功能。这一“念力”效应令当代物理学和分子生物学感到困惑。

成个体"是子有机体的层级社会(hierarchical society of suborganisms),每个子有机体都有它自己的体验层次和自我决定的能力(例如,由活细胞合成的动物或由有机分子合成的细胞)。然而,由于占优势单子的主导体验的压倒性影响,较低级"有机体"的自我行动被抑制。因此,活细胞中分子内的电子的自我运动的程度将受到中间水平分子(如DNA、RNA或蛋白质)的上位影响的约束,并且受到细胞或整个有机体自身的主导体验的约束。

与"合成个体"相比,体验事件的聚合社会(aggregate society)——诸如石头、池水、椅子或计算机——没有主导的体验单子。岩石、椅子或计算机是作为构成成分分子、原子和亚原子粒子的非整体的聚合物。现在根据泛体验论的看法,这些作为构成成分低层次"有机体"的每一个都是具有自己的低层次体验形式和自我行动的能力的个体。然而,在聚合物中,无数个体有机体的自我运动相互抵消。因此,岩石、水池、椅子或计算机不具有它自身的体验或自我运动(正像我们在世界中看到的,且正像普通物理学预测的)。所以,在合成个体和聚合物中,关于构成"粒子",泛体验论与现代物理学之间不存在根本冲突。

但远离任何(高层次)复合有机体的孤立的电子又如何呢?这是麦金有力地尝试提出讨论的问题。鉴于泛体验论,任何物理学如何能解释作为个体电子或质子之属性的自我决定的明显缺失呢?对此至少存在两种回应。 200

1. 个体亚原子粒子的不确定性,即它们不可预测的行为,实际上可以被解释为"选择"或"自我行动"假设的支持证据,就像对于非因果"随机性"的替代解释一样容易。或许,归根结底,放射性衰变或双缝实验是"量子选择"的实例?

2. 如果当前的物理学理论是建立在关于个体粒子实验的实验室数据的基础之上,那么这无疑是对在绝大部分时间实际发生在自然(当然在我们的宇宙角落里)中的事物的粗略抽象和曲解。相比整合在原子、分子和细胞中的电子,存在多少自然地"自由漂浮的"孤立的电子和质子?一种完备和适当的物理学应当能够解释生命系统中的基本粒子的行为以及每一个作为整体的系统的行为。我认为确切的一点是:当前的物理学并未满足这些标准。

因此,泛体验论者不必为麦金的批评所困扰:当前物理学在这个强的定性的意义上是不完备的(不仅在需要做更多同种工作的这个微不足道的定量的意义上)。我相信我们确实需要一种彻底不同的物理学。这不是说当前的物理学全都是错的——的确,如麦金所言,那将是荒谬的。然而,它可能是一种更完备物理学的有限情况,类似于牛顿物理学是相对论物理学的

一种有限情况。这里暗示的新物理学将不仅涉及目前已知的四种作用力(电磁力、强核力、弱核力和引力),而且涉及解释内在具有感知能力、主体性和自我行动的(self-agented)物质一能量的泛心论看法的数据和理论。这将是与真正心理学相容的一种物理学,因为它将同时包含物质和心智。

于是,要使麦金的批评成为对泛体验论的一个令人满意的驳斥,那么它必须依赖经验实证的证据,而不只是依赖一些三段论的圈套。而他论证中的这个经验实证的成分为泛体验论的捍卫者提供了一个摆脱困境的方法。201 如果泛体验论者能够表明这个形而上学能被一种经验实证的物质的科学——其中自我因果作用是一路向下可行的——支持,那么麦金的"随附性还原"(supervenience reductio)将是无效的。更进一步,正如格里芬可能已经论证过的那样,甚至需要来证明(不论是物质论的还是泛体验论的)物理学的适当性的那些经验实证的检验也是理论负载的,因此这个问题最终不可避免地会狠狠地打击底层的形而上学假定,并且要求在竞争的认识论之间——在基于理性或感受的认识方式之间——进行评估和选择。而我试图表明,这恰恰是麦金与格里芬之间的差别,以及他们为什么不可避免地各说各话。

意识一路向上

我现在想在方向上作一转变,拾起之前引入的主题。[①] 重新回到那里,在普罗提诺和新柏拉图主义的语境中,我讨论了流溢论的观念论与作为结果的泛心论之间的关系,并且特别强调了它们的相容性,以及充满了意识的物质世界的这个共享观念。我还引入了一个对泛心论的批判,在这个批判中,我认为,在分析下,这一立场最终或者是隐蔽的二元论的一种形式,或者是观念论的一种形式。我接着继续提出一个对观念论的强烈批判,在这个批判中,因为挑战"玛雅假说"在经验实证科学或理性哲学上是站不住脚的,我们留下两个选择:观念论或者是变相物质论或者是变相二元论。

在引入"认识论一存在论靴袢原则"(它表明认识论与存在论纠缠在一个永恒循环之中)之后,我采用一个"认识论的信念跳跃"——它受到作为一种认识方式的身体感受的支持——来打破这个顽固的循环,而且明确指出我的最好的存在论选择就是我所谓的"彻底自然主义"。我继续解释,彻底

① 第6章"泛心论:心智内在于物质的漫长谱系"。

自然主义作出的假定是：物质是内在地体验的。我因此明确提出了一种与流溢论的观念论和作为结果的泛心论相容的存在论。

然而，在调和这两个宇宙论故事时，我还指出了一个残余但根本的问题。流溢论的观念论最终是一种非时间的存在论，而泛体验论是一种彻底的过程形而上学。于是，问题是我们如何用过程调和无时间性的东西（the timeless）？ 202

现在我将回顾新柏拉图主义启发的流溢论的观念论及其无时间演化想法的讨论，并理解这如何与泛体验论的过程哲学相符——两者均使用"演化"作为关键概念。这会直接把我们抛向涌现和层级的这个富有争议的主题。涌现概念是理解心—身问题的关键，而且它不可避免地与层级概念绑在一起。我将从重述观念论—泛体验论问题的核心开始。

严格说来，演化在时间中发生——它是一个过程——在时间序列中潜在性向现实性的延伸（*e-volvere*）。存在的事物在它出现以前处于萌芽和潜在状态。新柏拉图主义和其他流溢论的存在论将太一变为多而多复归太一描述为一种退化—演化关系。但是这发生在时间之外。它是"无时间的演化"，这个想法如果不是矛盾的，那也是悖谬的。

然而，一旦我们认识到正在被描述的东西是一个逻辑的而不是时序的关系，那么表面上的矛盾消失了。因此，我们可以谈论"逻辑演化"（logovolution），是统一逻各斯向多样性的一个展开、显示或自我表现，是逻辑关系由潜在性向现实性的一个展开。可是，它不仅仅是一种纯粹的逻辑关系。它是一种存在—逻辑关系——一种通过存在而不是通过时间的关系。因此，描述这一存在延伸的更恰当也更优雅的术语是"存在演化"（onvolution）（在希腊语中"*on*"是表示"存在"的前缀）。存在演化既包含复归也包含演化，而且外在于时间发生。

如果我们记得类似的非时间关系在数学世界中存在，那么在时间之外展开这个想法也许就更易于把握。数在时间和空间之外彼此产生。每一瞬间一成二，二成三，如此等等以至于无穷多样。从一到任何大于一的数的"旅程"不需要时间。它是一个无时间序列，而且在每一时刻，我们可以访问序列上的任意点。同样，在每一时刻通达存在论序列一→多→一的任何阶段都是可得的——如果我们的意识准备得当。 203

如果存在演化是多来自一以及多复归一的无时间发生，那么时间和演化如何由此产生呢？无时间如何发生时间呢？存在演化如何导致演化呢？结构如何产生过程呢？这些问题涉及我们在涌现论的物质论（据称无感知能力的物质产生了意识）中遇到的相同种类的逻辑困难。但是，正如许多物

质论的批评者所论证的,从物质中得到心智就像从水里得到酒——这需要一个奇迹。伟大的英国遗传学家C. H. 沃丁顿(C. H. Waddington)提出反对的理由,认为如下状况是不可设想的,即意识或自我觉知“起源于与它没有任何共同性且只具有那些从外部客观地观察到的那些属性的任何事物”。[14]

然而,涌现的想法显然对贯穿“存在巨链”的退化一演化阶段的流溢论模型至关重要。[15]这恰恰是观念论连续统存在论——其中相继出现的层次是物质、身体、心智、灵魂和精神——中的含义。但是如果我们接受涌现论的一种形式(精神的存在演化),那么为什么不是其他形式,即心智从物质中产生(物质演化)? 要探索这一问题,我们需要理解一些关于层级性质和“全子”概念的东西。

在《性、生态与灵性》中,肯·威尔伯提出一种新颖的存在论,一方面它与古代的灵性宇宙论——诸如新柏拉图主义和室利·奥罗宾多(Sri Aurobindo)、黑格尔、谢林、商羯罗(Shankara)以及《楞伽经》的宇宙论——相容,另一方面,它与现代系统理论(包括混沌和复杂性科学)相容。威尔伯的全景式综合的深度和视野是如此全面,以至于试图在这么少的几页中对它做出公正的评价是不明智的。① 但是我将试着萃取他关于层级立场的本质,从而有助于理解涌现问题。

204

总的说来,威尔伯认为,所有实在的根本单元不是物质或物理的东西,诸如原子、基本粒子、夸克或量子,毋宁说是他所称的“全子”(一个借自亚瑟·库斯勒(Arthur Koestler)的术语,来自希腊语 *holos* 指“全体”,和 *on* 指“存在”的结合)的一组关系或关系结构。一个全子具有两个根本的特征性关系:它始终既是整体也是部分。它是一个由更小的构成全子组成的整体,同时它本身又是一个更大整体的一部分。因此,全子必然出现在一个关系层级中,这可以被想象为存在的同心的或嵌套的环中的环中的环。全子的层级是开放式的:不存在最小的全子,而且层级也没有上限。整个无限全子构成了大宇宙(Kosmos)。②

因此,根据威尔伯的模型,实在具有存在的分阶或嵌套层次的本质和根本的结构——全子中的全子中的全子以至无穷。也就是说,实在在层级上是分阶的,其中一些层次具有比其他层次更多的存在或实在。全子的嵌套

① 在别处,我已经撰述了对肯·威尔伯文集的详细批判。参见:“The Promise of Integralism.” *Journal of Consciousness Studies* 7, no. 11/ 12 (2000),以及“A Theory of Everything?” *IONS Review* 55 (2001)。

② 在 *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution* (1995)中,肯·威尔伯不用“cosmos”(宇宙),而是“Kosmos”(大宇宙)区分纯粹物理实在的单层次存在论与普罗提诺大宇宙的多层次存在论,这种存在论除了物质外,还包括身体、心智、灵魂和精神。

环越深,全子的特定结构所具有的实在就越多。层级的每一层次包含或拥有它之下的所有层次。每一个全子包含它的构成全子的一切——所有品质和所有属性,但是因为它本身是一个整体,因此它增加了额外的一些东西。因此,在每一新的层级上,一些新的品质或能力出现了,这是它的构成成分所没有的一些东西。因此,全子层级(Holarchy)(库斯勒命名层级的另一术语)自动蕴含涌现。因为实在的结构是一种全子的层级,因此涌现对大宇宙而言是不可或缺的,如同一个自然和普遍的法则。新颖性或怀特海所称的"创造性进展",被内置在大宇宙系统中。

如果涌现是这样普遍存在,那么,我们为什么要认为绝对物质论提出心智产生于物质的涌现论解决方案是如此有问题呢?毕竟,在流溢论的大宇宙图式中如果心智可以从身体和物质中产生,那么在物质论的宇宙图式中为什么不能呢?

205

涌现问题在哲学中历史悠久,尤其与心智哲学有关。无论何时我们遇到尝试解释心一身关系的存在论的纷争时,涌现议题如果实际上不是争论的焦点,也总是出现在背景中。例如,物质论者声称意识通过演化从没有感知能力的物质中产生;流溢论的观念论者认为形式的多样性从精神的存在演化中产生;而泛体验论者则认为体验和意识的不同品质在不同层面的复杂性上演化和产生。只有二元论者可以完全避免涌现问题,因为对他们来说心智属于一个完全不同的存在论领域。

在种种立场中,只有观念论主张不同的存在论层次或不同的存在类型的涌现。基于演化,物质论者主张物质的物理属性可以充分地说明心智从物质中产生。然而,这个主张依然是承诺的,因为它还没有提供这是如何出现的令人满意的解释。

在另一方面,泛体验论者和泛心论者因为形而上学的理由拒绝物质论,他们声称(作为真正的存在论新颖性的)涌现的想法在逻辑上是荒谬的。反涌现论论证的要旨是"不能无中生有",或更确切地说,"如果某物一开始并不存在,那它就不可能产生"(即使只在无限小的程度上,或作为微弱的潜势)。

涌现的批判对泛体验论立场至关重要,所以我们有必要花点时间更仔细地探究一下它的细枝末节。如果讨论的逻辑是严苛的,那么下面通过它来改善我们对物质论、观念论和泛体验论所处理的心一身问题的理解将是值得的。我相信,它将允许我们获得一种存在论,这种存在论如果没有完成对这三种立场的综合,那么也至少承诺超越它们的根本差别。

重复一下早前提出的问题:如果我们接受流溢论观念论中的涌现,那么

为什么不接受物质论中的涌现呢?或,从一个不同的角度来趋向它:如果存
206 在支持(生物演化中的)演化涌现的好的独立论证,那么忽略观念论,因此,当瓦解了泛体验论者对物质论的关键反对意见,我们要被迫得出物质论至少是合理的(如果是不正确的)结论吗?

一个反对涌现的论证

让我们以反对涌现的论证开始。我看到关于物质论的两个根本选择:(1)心智内在且始终是物理的一部分;(2)心智以某种方式不同于物理,而且在时间中的某个时刻出现。(当然,第三个选择是否认心智或心智的任何截然不同的存在论地位,并声称它只是物质特殊排列的一种功能,或,更极端一些,否认无论什么样的心智的任何实在性,正如极端的取消主义者所做的那样。但是功能主义和取消主义都无法解释主体性的这个事实。)

如果是(1),那么事实上我们有了泛体验论的"彻底自然主义"的特征,于是心智或意识不再是一个问题。它一直都存在。(然而,我们依然有一个问题,即说明心智与物质如何关联以及如何交互作用的问题。这个问题在第9章"过去的物质,现在的心智"和第10章"故事至关重要,物质讲述故事"中得到处理。)

如果是(2),那么我们有了如下逻辑的(和时序的)情况:在某个时间 T_1,演化中存在的一切就是物质一能量(以及相应的物理法则)。接着在之后的某个时间 T_2,存在的是物质加上了以前不存在的某种东西,即心智或意识。因此,在 T_2,某个全新的东西——它以前甚至在最低程度上也不存在——出现了。正如德国泛心论者弗里德里希·泡尔生(Friedrich Paulsen)指出的,这是完全违背科学的一种可能性:

> 在第一个原生质粒子中的第一种感受是某种全新的东西——之前它不曾以任何形式存在,就连最轻微的痕迹以前也没有被发现过——吗?[16]

这相当于"无中生有"(creation out of nothing),这不仅是不科学的,而且它在逻辑上也是荒谬的。"无中生有"的不可能性指的是某物必定从某物中产生。

207 但是,正如保罗·爱德华兹(Paul Edwards)答复的,这可能意味着两点:(1)发生或形成的所有事物必定有一个原因(即每个结果具有一个原因);(2)存在于结果中的任何属性也必定存在于原因中(这个命题可以追溯到中世纪的经院哲学家)。[17]

然而,科学的适当性只需要(1),爱德华兹说道:万物皆有原因。他说,命题(2)并不是不科学的,引用来自演化的丰富证据:"存在具有新属性的许多结果——属性并未出现在原因中"[18]——属性"湿"就是一个例子。尽管(2)与学术逻辑有一点相冲突,但它并不与科学相抵触。

所以,这个论证继续,物质论的立场并没有违反(能量、质量、力、动量等等的)守恒的科学原则:当它说在 T_1 时只有物质,接着 T_2 时加上了心智的时候,它并没有主张无中生有。

对物质论的这一辩护实际上是说(1)心智并没有从无中生有地在 T_2 时间神秘地进入物质世界,它由先前存在于 T_1 时间的物质引起。所以,心智不是无因的,不是无中生有的。正如科学和逻辑所要求的那样,心智是某物,即物质的产物。

但是物质论的这一因果辩护涉及一个骗人的把戏。通过声称物质是心智的原因,物质是心智从中涌现的"某物",我们实际上在重申最初的问题,并没有解决它。这个辩护仅仅是在回避问题的实质,这个(提醒你的)问题是:如果我们拒绝泛心论,那么物质论在 T_1 时间告诉我们,只有物质,但是在 T_2 时间,物质加上心智,这就是说在 T_2 时间,某个全新的东西进入世界。怎么办到的呢?而这始终是物质论的阿基里斯之踵。它的最好回应——事实上是非常弱的——是承诺于未来的经验论(promissory empiricism)——有朝一日科学将发展出精微的实验和观察,到那时会提供缺失的材料。

同时,我们依然等待着对"不存在于原因中的东西如何出现在结果中"的"学术"挑战的科学答复。指向化学或演化的许多实例(在这些例子中,一些新颖的东西出现了)的一些通常的物质论辩护(正如爱德华兹所做的那样)是经不起检验的。通常,这类辩护将指向当无湿性的气体分子氢和氧合成为水时湿性或液态涌现的现象。在 T_1 时间,只有无湿性的分子,氢和氧,在 T_2 时间,是水和湿性。或在生物学中,声称诸如胃、眼睛或翅膀这类器官,或诸如消化或飞翔这类机能——它们在演化中作为全新的特征涌现出——是生物涌现的例子。但是这种辩护失败了,因为这个类比是错误的。

208

争议中的问题不是某个纯粹新事物的涌现(新颖性是演化进展的前提),而是一类全新的存在论现象(意识)和一种全新的认识论现象(主体性)的涌现。演化的新颖性——不管是在物理学、化学还是生物学中——完全不同于存在论或认识论的新颖性。换言之,心智的涌现是自成一格(*sui generis*)的问题,因为它蕴含了一种全新的存在论和认识论种类的涌现。

湿性、眼睛、翅膀、胃、消化和飞翔,当它们第一次出现时,可能是新颖的,甚至是完全新颖的,但是它们在存在论和认识论上并非不同的种类。它

们依然是物理的而且依然是客观的。

心智在存在论上是不同种类——非物理对物理的——的主张不过是在回避问题的这个看法可能会遭到反对:"心智是物理的或别的什么?"但如果它并非不同的种类,那么它必定是物理的。而如果心智是物理的,那么它不过是物质的另一个(非常)有趣的涌现属性,就像湿性、消化或飞翔。

然而,这个最后的反对是无效的,因为在认识论上心智的种类与客观物质宇宙中的任何其他事物不同。因为,心智的最显著标志(即事实上它的决定性特征)是它的主体性。[1] 依定义,没有任何纯粹客观的、物理的实体(如果存在这样的实体的话)具有一种主观的视角。而这意味着任何具有这一独特认识论种类的差别的实体都有资格依照那个事实作为存在论种类的差别。任何具有主体性的现象在存在论种类上不同于任何仅仅是纯粹客观的实体。

209

然而,作为辩护的最后防线,如果物质论者声称"纯粹客观的物理种类"的概念太极端(而正是这一极端使得这个批评如此关键),那么物质论者被迫认为不存在像"纯粹客观的物理种类"这样的事物,而这等同于承认像主体性和意识之类的东西是内在于物质世界的。换言之,主体性/意识一路向下——这恰恰是泛体验论和彻底自然主义的立场。

于是,概言之,泛体验论反对物质论将心智解释为物理一生物演化的涌现现象的论证是成立的。

然而,我们在流溢论的观念论中依然具有涌现这个问题。正如我之前所问的,如果涌现在这里起作用,那么为什么在物质论中就不呢?

我们刚才看到的,即使我们承认演化涌现的可能性和现实性,我们也不能跳到绝对的存在论涌现。某种意义上的涌现的存在论种类必须存在,至少是潜在地。

然而,鉴于纯粹存在论涌现的不可能性,如果我们采取泛体验论或观念论的存在论,那么我们也许依然承认心智来自物质的演化和存在演化的(onvolutionary)涌现的可能性。一方面,泛体验论并不要求存在论涌现,因为它始于心智实在和物理实在都始终存在的假定。任何新的涌现均归于演化的新颖性。

另一方面,观念论的涌现至少在一个非常重要的方面不同于物质论的涌现。物质论只允许演化,即一个从简单到复杂的物质关系的层级递进的单向轨道,其主张是:在演化的某一点上,物质足够复杂到产生心智。

---

[1] 我在 *Radical Knowing*(2005)中更细致地考察了主体性和主体间性。

这种将物质论描述为单向轨道的做法并没有忽略熵,由于熵的过程,更复杂、更有序的物质构型衰变为不那么复杂和有序的系统。事实上,根据物质论现代科学基石的热力学第二定律,熵是这个规则:秩序、组织、生命和心智是巨大的反常。但这里的要点是,物质论从来不曾提出,由于熵造成的物质退化会或可能引起心智或意识——事实上恰恰相反:心智/脑是秩序和组织的典型。 210

在物质论中,心智沿着演化的上向轨道演化。熵的下向轨道则不利于心智。因此,仅仅与作为解释机制的演化一起,物质论才被迫在两种相当成问题的立场之间作出选择:

> 1. 心智是一种涌现的物理现象,它不要求存在论的跳跃。所有存在的都是物理的物质一能量,心智只是唯一物理过程的相当难以理解的物理副产物。心智纯粹是在某个物理复杂性层次上被榨出的一种物质的物理属性。
>
> 2. 心智是一种涌现的非物理属性,一个导致了全新存在论状态的真正新颖的产物。

如果是(2),物质论不仅成为"新二元论"的一种形式,带有它所伴随的所有交互作用论的问题,而且面临着神秘的存在论跳跃的问题——即从一种实在跳到另一种。而正如我们已经看到的,这不但在科学上是难以置信的而且在逻辑上是不可设想的。

可是,如果我们考察选择(1),我们发现我们恰恰处在有关存在论跳跃的同一条船上。因为心智是物理的(意义来自完全无感知能力的物质)的主张,依然没有回答感知能力如何出自无感知能力的物质,以及主体性如何源自纯粹客体性。因此,选择(1)提出的远远多于承诺的物质论所能解决的。它涉及一个(从无感知能力向感知能力的)存在论跳跃和一个(客体性到主体性的)认识论跳跃。因此,涌现对物质论而言仍然是成问题的。

然而,这个状况根本不同于观念论。首先,这里,涌现现象并不依赖单向的演化轨道——从不太复杂到更复杂。正如已详细阐释的那样,在它的流溢论形式中,例如在新柏拉图主义中,观念论明确主张双向存在论演化——除"上向"演化轨道外还有"下向"退化轨道。这里不要求存在论跳跃,因为"下向"轨道始于意识或精神——带有无限包罗万象的大宇宙的(Kosmic)全子,普罗提诺的不可想象的、完全不可描述的、不可言说的太一。因此,通过演化出现在每个层次上的一切已经存在——在精神中充满潜在性——由于意识的永恒卷入(involution)贯穿所有水平的全子层级(holarchy),包括物质。 211

不存在绝对的存在论的非连续性。相反,存在一个存在论层级的渐变——一个连续统的存在论——它由嵌套的全子层级构成。意识贯穿于整个全子层级之中,贯穿于整个存在演化"过程":精神→物质→精神(以及之间的所有层次)。而这必然是如此,因为正如威尔伯定义的那样,意识是层级的深度。大宇宙层级的每个层次都有它自己特定的全子嵌套环的深度(全子内的全子内的全子,以至无穷)。而依这个模型,全子层次之间关系的深度就是意识。

在不同的层级水平上,不同的实在水平出现了:在一个水平上,例如,全子的嵌套系统将导致灵魂的存在论水平(原型,形式),在另一深度较低的水平上,嵌套的全子将导致心智(思想、欲望、信念、自我等等),在更低水平上,我们得到身体(活的动物和植物),在再低的水平上我们得到物质(无机的物理客体)。再向下,我们进入原子、粒子、量子以及或许"超弦"的亚物质领域,并超出科学至今抵达的水平。

这里,我们再次看到,威尔伯对新柏拉图主义观念论和当代系统理论的宏大综合表明,流溢论的观念论(威尔伯宁愿称之为"灵性整体论")完全与"意识一路向下"——和向上——的基本的泛体验论原则相容。

于是,心智的演化——或更恰当地说存在演化——的涌现(流溢论的观念论)对科学或哲学而言并不是一个问题;但是存在论的涌现(物质论)却是。在存在论的涌现中,心智被认为从无中跳跃而出——即某个全新的东西从甚至不具其一点痕迹的物质中诞生。在存在演化的涌现中,心智的演化贯穿于全子-内的-全子的不同水平或深度——意识或精神出现在所有水平上,因为根据这个观点,"深度"就是意识。全子的范围或层级在两个方向上是无限的,因此深度存在于所有水平上。

212

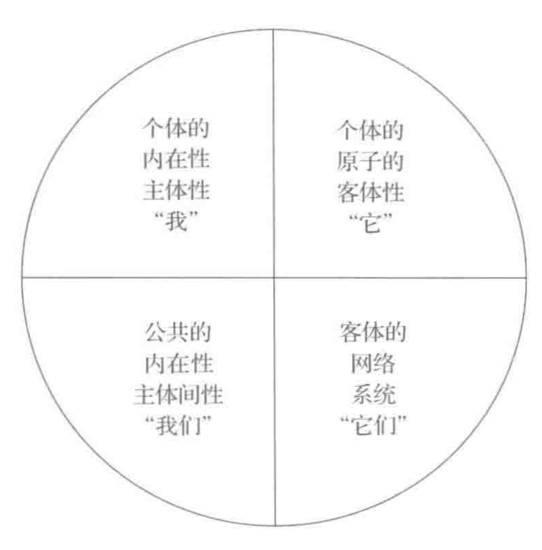
这里"深度"显然有两种相关的意义:一方面,仅仅依深度——它是物理的、空间的、层级的关系——本身无法解释主体性。如果深度等于意识,那么深度必定具有内在的内在性——而这是威尔伯在《性、生态、灵性》(*Sex, Ecology, Spirituality*)一书的四象限模型中娴熟地阐明的一点。

因此,"深度"意味着主体内在性的水平——即成为它感觉像是什么的等级(威尔伯的左象限)——以及客体的外部关系的水平(右象限)。在威尔伯的模型中,内在性和外在性也有个体和关系的方面:个体内在性是主体的"我"的领域,关系内在性是主体间的"我们"的领域,外在个体是客体的、自治的"它"的领域,而外在关系是客体的关联系统的领域(更复杂的"它们")。

整体来看,存在的这四个方面或领域说明了存在论和认识论的所有可能变式,威尔伯把"我"、"我们"和"它们"称为"大三元"——即主体性、主体

213

间性和客体性的认识论领域,主体、主体间和客体的存在论领域。



威尔伯关于实在的四象限模型

以上解释了为什么流溢论的观念论能说明心智从物质中的“涌现”贯穿于不同的存在演化的水平——但我们依然需要解释观念论如何/是否能说明物质从心智中的涌现或流溢。这是在第 6 章“泛心论:心智内在于物质的漫长谱系”的“长青哲学的问题?”一节讨论的关键。物质从心智“下向”涌现的这个问题的解决方案是下一章的主题,在这一章我们将表明泛心论或彻底自然主义调和了观念论、物质论和二元论这些竞争的世界观。

9 整合世界观:过去的物质,现在的心智

214 每个世界观都表达了某种深刻的真理——而且只有在它声称拥有全部真理时它才是错误的。泛心论世界观最引人注目的吸引力在于它做了这种理解——硬核常识(*hard-core common sense*)。它包容物质和心智、决定论和自由、机械论和创造性,而且它提供了一种方式来调和物质论、二元论和观念论这些明显冲突的世界观。

在这一章,我将关注当代心智哲学中感觉最敏锐的理论家之一大卫·雷·格里芬的工作,正如我们在前一章看到,这位哲学家拥护泛体验论。在格里芬工作的基础上,我提出:泛心论代表着心一身问题的最一致、最合理的解决方案,而且因此为一门综合的意识科学开辟了道路。

格里芬的《解开世界之结》(*Unsnarling the World-Knot*)甚至胜过大卫·查默斯夺人眼球的《有意识的心智》(*The Conscious Mind*),值得被任何严谨诚恳的心一身问题探索者严肃认真地研究,[1,2]而且由于一个非常重要的原因:尽管查默斯提出了对心智哲学中最深刻议题的最好分析之一,但他215 没有为"难问题"提出解决方案——意识体验如何能被解释为脑的纯粹物理过程的结果?(这就是格里芬标题的"世界之结",一个首先被叔本华使用的短语。)查默斯确实为可能的解决方案勾勒了一个方向:一种形式的两面论,它假定在存在论上信息对物理和现象学(可能)都是根本的。但他承认,要充分完成这个两面存在论则需要对新的根本的"心理物理桥接法则"作出阐述,以说明主体和客体的存在以及它们之间的关系。

基于阿尔弗雷德·诺斯·怀特海和查尔斯·哈茨霍恩的泛体验论存在论,格里芬恰恰(或至少承诺)提供主观心智与客观物理之间的这一连接。[3,4]格里芬为"解开"世界之结提供一条道路,而查默斯仍然只是在拨弄它。

恰当世界观的标准

一开始，格里芬就亮明了他的立场。他说，心一身问题看起来如此棘手，是因为哲学家一直困惑于常识。许多人将社会建构的——因此是可选择的——“软核常识”错误地理解为不可避免的“硬核常识”。正如格里芬所言，“硬核常识”是一些不可避免的观念，因为它们是那些“所有人在实践中不可避免地必须预设的观念……即使我们嘴上否认它们……[因此]它们应该被当作判断一种理论的恰当性的根本标准”。他给出的硬核常识的例子是：我们具有意识体验的事实；我们总是预设我们具有一定程度自由的事实；以及我们预设一些规范理念实在的事实。任何存在论的理论、任何世界观，若它不能自动满足这一硬核标准，它就不能通过恰当性的检验。

于是，格里芬表明他所相信的东西是任何理论必须符合的条件。在讨论心一身问题时，他通过宣称他预设的基本法则或“规范原则”为理智责任设置一个高标准。其中一些规范原则是形式的，诸如“理论应当自洽”；“在硬核常识与软核常识的冲突中，后者必须服从前者”；以及，在评价冲突的世界观时，“所有实在论理论都要接受审查”，并且更进一步地，“每一个理论的最强版本……都应当拿来加以比较”（正如我们将看到的，最后一个规范原则对泛心论标准至关重要）。一些是实质性的，如“我们应当只接受关于‘物理世界’的一个实在论的理论”，或“所有现实存在都应当被认为发挥动力因”——即，应当存在“未破损的因果联结”，不存在无法解释的存在论跳跃。 216

在宣称了这些规范原则（一共 16 条）之后，格里芬开始评价那些主要的冲突的世界观——二元论、物质论、观念论和泛心论。

潜伏的观念论？

在 20 世纪 70 年代早期当我第一次阅读怀特海的著作时，我就成了坚定的泛心论者，此后大约十年，当我阅读格里芬因受怀特海一哈茨霍恩启发而提出的泛体验论时，我再次坚定了我的泛心论立场。然而，我对泛心论的这一版本总感到心神不宁。我的考虑是双重的：一方面，格里芬明确拒绝将观念论作为解决心一身问题的候选的存在论，因为它不满足他的实在论的规范原则——“对心智充分自然化”的一个必要条件，这也是他已经表明的意向。

另一方面,对我来说,尽管它的倡导者提出了相反的主张,但泛体验论(格里芬—怀特海—哈茨霍恩的泛心论版本)没有完全公正地对待"物质",它冒着贬低物质的根本存在论意义的风险。这一考虑实质上是疑心泛体验论本身终究也是观念论的一种形式。即使在阅读《解开世界之结》之后,我依然猜疑泛体验论是观念论的一种形式——但是观念论有一点差别。而由于这一点差别,我对泛体验论对待物质的忧虑已经缓和了——正如我要解释的。

我在本书中阐述的论题是,我所偏爱的心—身问题解决方案是一个我所称之为"彻底自然主义"的泛心论形式,在这个方案中物质—能量被认为是基本的和实在的,但物质—能量本质上是有感知觉能力的。内在地有感知能力的物质为心—身问题提供一个没有实体二元论、物质论或观念论同一论陷阱的解决方案。

217

现在,这恰恰是格里芬的泛体验论主张。但在格里芬那里,观念论成了一个问题,因为实在的根本单元被认为是怀特海所谓的"体验际遇"。如果体验本身是基本的或首要的(而且格里芬相当清楚他的存在论是一元论),那么在逻辑上物质—能量必定是次要的——至多是衍生性的实在。这是一种颠倒的涌现论——具有观念论的流溢论形式的特征。

然而,认为泛体验论可能是观念论的一种形式无论如何不是摒弃格里芬对这一存在论的详尽阐述。事实上,他的工作在今天是解决心—身问题最有说服力的尝试之一。我提到这一可能的观念论还原,是因为格里芬通过摒弃观念论而使他的立场受到自我反驳的指责。而这是我对格里芬少数的几个疑虑之一:他并不承认泛体验论的观念论倾向。这尤其令人遗憾,因为我认为泛体验论可以充当物质论与观念论之间的桥梁——它允许一种与实在论相容的观念论版本。这一存在论为心智哲学提供的最伟大之处在于,它可以起到调和(某些)明显不相容(版本)的二元论、物质论和观念论的不太可能的作用。

格里芬认为,泛体验论不仅解决了钳住二元论和物质论的主要问题,而且也与二元论共享了心—身交互的立场,以及与物质论共享了物理主义的存在论首要性。

然而,通过重新定义"物理"的意义,格里芬的泛体验论实现了这些调和。正如我希望表明的,正是格里芬隐含的观念论和他对"物理"的重新定义使得泛体验论最容易招致物质论的批判——格里芬认为物质论的批判分享了他拒绝将观念论作为实在论的无望解决的想法,如果它们不能仔细地研究和理解泛体验论基于过程的世界观(包括"物理"的过程观)。

从实体到过程的这一思想转变并不容易，正如怀特海在《过程与实在》中高度创新且常常晦涩的术语所昭示的。可是，那种概念转变似乎就是心一身问题解决方案所期望的。我们需要以不同的方式来思考物质本性和心智本性。而格里芬向我们表明如何通过重新解释怀特海却无需受他如此许多难以理解的新术语之困的情况下完成这一点。 218

物质、心智和神秘

正如我们在前一章已经看到，在格里芬为"解开"世界之结提供道路的地方，科林·麦金宣称这个任务是无望的——它是一个永恒之谜。[5]麦金说，人类理性无法理解感知能力如何从无感知能力的物质中产生；事实上，我们永远无法理解物质与心智之间任何因果关系的可能性。《解开世界之结》是格里芬对这一悲观情绪的强有力回应。在第一点上他与麦金和其他神秘主义者一样认为永远无法设想心智从无心智的物质中产生，但是他不同意第二点。格里芬说，我们可以获得对心一身关系的理性理解，而且他对麦金关于心一身问题无望解决的分析提出了尖锐批评。

他责备麦金反对泛心论，他认为泛心论是摆脱物质论困境的唯一出路。（麦金认为物质论必定是正确的，即便他无法理解它如何可能正确。）格里芬正确地指出，泛心论的大多数批评者没有区分这一存在论的不同表现形式。此外，通常这些批评者关注的是这种情形的最弱表现形式，而不是它的最强表现形式（这违反格里芬的一个规范原则）。

通过攻击一个较弱的版本，麦金不止一次地——在没有考虑对怀特海和哈茨霍恩至关重要的合成个体与聚合物区别的情况下——试图把泛心论归结为谬论。[6]① 然而，鉴于对格里芬谨慎捍卫泛体验论的挑战，麦金不再仅仅求助于可疑的归谬——否则他（或其他任何泛心论的批评者）将无法严肃声称已经理解了这个存在论或提出了恰当的批评。 219

正如格里芬指出的，相比之下，盖伦·斯特劳森（Galen Strawson）确实努力提出一种更成熟的泛心论的理论形态——他因此获得了一个与麦金非常不同的结论。[7]斯特劳森同麦金一样，在心一身问题是否有解决方案上是不可知论的。但鉴于麦金主要谴责我们关于心智的想法是不充分的，因此斯特劳森主要谴责我们有缺陷的物质概念。

---

① 参见前一章。

格里芬说,如果我们要在心一身问题的解决方向上有所前进,那么我们要克服的正是我们不恰当的物质概念——它来自笛卡尔认为物质是无感知能力的有缺陷的物质直觉。

再论涌现

正如在前一章已经提到的,格里芬强调"体验"与"意识"的区别(他将后者等同为"有意识的体验")——主要作为避开通常针对泛心论的那类愚蠢批评的一种策略。[①] 但麦金指责格里芬的区分与泛体验论者指责物质论(感知能力来自完全无感知能力的物质)的奇迹般的涌现论(意识来自完全非意识的体验)的区分如出一辙。完全缺乏意识本性的是哪种体验?

正如我们已经看到的,格里芬的回应是,这两个涌现主张在种类上是不同的。后一个主张(感知能力或心智来自没有感知能力的物质)需要一个存在论跳跃(具有内在、主观视角的存在从完全客观的存在中产生);而在前一种情形中不是这样(原始体验已经是主观的,所以意识或有意识体验的产生不需要一个存在论上的从客观到主观的跳跃)。

220 因为涌现问题对心一身问题是至关重要的,因此有必要换一个角度详述前一章阐述的要点:我们应当在存在论或类型涌现与演化的或殊型(token)涌现之间作出决定性的区分。在心一身问题中关键的是存在论涌现:一种存在论类(如主观的体验/意识)如何能从完全不同的存在论类(如客观的物质/能量)中产生。这种涌现是难问题的核心。似乎是无法解决的,而这也是促使托马斯·内格尔、科林·麦金和盖伦·斯特劳森等哲学成为不可知论者的原因。

但是独特类型和不同种类的存在论涌现,与不同属性或相同存在论类型的殊型的演化论涌现并不相同。演化涌现——出现同类的新殊型——不罕见。它是一个我们熟悉的物种形成过程,无论是在化学还是生物演化中。没有任何两个物种——不管它们之间相距多么遥远和多么不同(例如,一个阿米巴与一个人)——在存在论上是截然不同的。它们都是由相同原子元素的不同变式组成的机体。它们具有完全相同的存在论类型——即(有感知能力的)物质一能量。可是它们作为那种类型的殊型却差别巨大。

殊型涌现的一个范式是,当氢与氧分子结合时从气态转变为液态。在

① 通常,批评是这样的:"如果心性(mentality)一路向下,那么不仅脑细胞和细菌是'有意识的',而且岩石、桌子、电话和恒温器也是。认为岩石或恒温器具有思想和感受是多么荒谬!"格里芬是对的:这是对泛心论的愚蠢的和不负责任的错误描述。为了让存在论的这个成熟版本免遭这种无聊的指责,格里芬宁愿称不是"意识"一路向下,而是体验一路向下——因此是泛体验论。

这个情形中,水的液态作为新属性从完全非液态的气态中产生。但全新的东西是已存在类型(客观的物质一能量)的一种属性,即一个殊型。在存在论上没有新东西,也没有新的种类或类型产生出来。更进一步,鉴于我们对分子键和层流的结构和动力的了解,这两种气体的物理属性将经历一种状态转变,对此没有什么令人吃惊的。物理属性的重新结合导致前所未有的物理状态的出现,这并不是什么神秘的事情。

但一个存在论类型如何引起一个完全不同的存在论类型,这确实是完全令人惊讶的——事实上,这是一个无法解决的谜。对物质论者来说,留下了两个选择,正如我们在前一章看到的:(1)否认意识或体验在存在论上与物质一能量是不同类型;(2)解释存在论的涌现如何可能出现。

如果是(1),那么物质论者需要解释主体性与客体性(自为的与自在的)如何在种(kind)上是等同的。这是心一脑同一论者尝试过并且失败的方案。(当脑的所有物理事实已经得到说明后,仍然有一些东西——感受质、原生感受、主体性——被遗漏了。所以,脑不可能等于心智。)由于认识到这一存在论的困境,一些物质论者主张意识或者纯粹是物质的一种属性或功能,[8]或者是我们应当从科学一哲学术语表中取消的纯粹的"民间虚构"。[9]但是众所周知,功能主义者未能说明主体性如何可能是完全客观物质的一种功能,而取消主义者,在否定意识时则陷入了践言矛盾(performative contradiction)(用意识来否定意识)。

如果是(2),那么物质论者需要解释主体性如何能从客体性中涌现,感受质如何能无中生有——简言之,一种完全新的存在论种类如何可能出现。正如内格尔已经雄辩论证的那样,这两个难解的问题令物质论慌措不安。[10]

与内格尔一样,格里芬、麦金和斯特劳森认为,心智从物质、现象从物理的存在论涌现把物质论难住了。但是麦金和斯特劳森在意识从体验的涌现的观念上与格里芬有分歧。格里芬否认这种情形是存在论涌现,并且希望我们接受它是一种演化涌现——即,新殊型(token)的涌现,而不是新类型的(type)涌现。(他没有使用这些术语,不过这是他的立场。)

体验与意识的区分对于格里芬是非常重要的——他一再回到这个区分。然而,从他所说的来看,有一点是清楚的,即他是以一种不同于麦金和斯特劳森以及其他心智哲学家的意义上在使用"意识"。事实上,格里芬不是在哲学或存在论上而是在心理学上使用"意识"。麦金用"意识"把它与"非意识"(即完全客观的、无感知能力的物质)区分开,而格里芬把它与心理

分析的"无意识"概念相对比。[1]

222 一旦理解了使用中的这个差别,那么关于意识是否与体验相同,或它是否从体验中产生的整个争论就变得毫无意义了。在麦金与格里芬之间的这场争论中,我认为格里芬应该为混淆负责:他没有澄清他是在心理学而不是存在论的意义上使用"意识"。[2] 在心智哲学家中,存在这种疏忽的绝非格里芬一人。未能在"意识"的心理学与哲学意义之间作出区分,是心一身问题不同立场之间交流破裂的一个主要原因。[3]

泛体验论的解决方案

现在是时候详细审视泛体验论的心一身问题解决方案——并且处理泛体验论是观念论的一种形式的主张。

具有讽刺意味的是,格里芬声称泛体验论实际上为上面提到的(1)——即心智与物质在存在论上是相同种类的同一论命题——提供了一种解决方案。格里芬有力地论证过,物质论者无法解决(1),因为他们那种物质是无感知能力的定义是有缺陷的,并且他们关于物质是实体的理解也是有缺陷的。通过改变一些基本的形而上学假定——从无感知能力的物质变成有感知能力的物质,从存在论的实体变成存在论的过程——泛体验论可以为体验(与/或意识,如,主观现实性)和物质一能量如何在种类上同一(类一同一)但依然在数值上不同提供一致的(非还原的)解释。过程不像实体,它可以解释物质与心智之间貌似悖谬的"差别可却同一"(difference-yet-sameness)的状况。正如我们将看到的,在过程存在论中,当主观实在变为客观实在或反之的时候,没有任何存在论上新的东西产生。这是(在怀特海之后)格里芬对心智哲学的伟大贡献。

223

---

① 例如,参见他在《解开世界之结》中讨论"意识"的地方(p. 107)对弗洛伊德的提及。

② 格里芬的疏漏更加惊人,因为在若干场合他甚至说其他这些哲学家(麦金和斯特劳森)一定是以不同方式在使用"意识"。在他的 *Introduction: The Reenchantment of Science*(1998),第127页的脚注中,在回应麦金、斯特劳森和威廉·西格——(或修辞上或字面上)"把意识归属于阿米巴更不用说原子和电子了"——时,格里芬说,他们"一定预设了意识的一些非常不同的想法"。恰恰是。这个"意识的非常不同的想法"就是格里芬的意识的心理学解释(有别于弗洛伊德或荣格的无意识)与麦金、斯特劳森和西格在存在论意义(完全不同于非意识的体验、感知能力、主体性——没有一丝心性的痕迹)上使用"意识"之间的区别。这就是格里芬似乎遗漏或忽略的区别。对他来说,意识与认知的辨别力或理智的认识同义(Introduction: The Reenchantment of Science, 1998, pp. 126-27, 130-31)。

③ 参见第4章"语言、能量和意识"。

泛体验论的心智与物质的同一性相当于主张体验或心智是与身体或物质的相同的存在论类型。这一主张是格里芬论题的核心。那么,心智与身体如何具有相同的本性呢?简言之,答案是怀特海所谓的"体验际遇",或我更愿意称之的"体验时刻"(MoE)。而将 MoE 作为心智和身体之下根本的存在论使得泛体验论很难避免对它是一种观念论形式的指责。

或许泛体验论所需要的最难的思想转换——除了用过程代替实体,用动词代替名词外——是理解时间(或延续)与空间广延之间的关系。些许内省和自我观察的时刻将揭示时间与体验之间亲密和显而易见的关系。显然,心智或意识的一个主要特征是流动(flow),即体验持续。同样,我们可以很容易地观察到身体与空间之间的亲密和显而易见的关系。一方面,并不这么清楚的东西是,意识如何与空间有关;另一方面,身体如何与时间有关。事实上,这些关系是如此不明显,以至于笛卡尔关于心一身区别的著名直觉是:心智是完全非空间的,而身体被定义为广延之物(*res extensa*),即占据空间的东西。

泛体验论——从实体思维转变到过程思维——完全质疑笛卡尔的这一直觉。如果泛体验论在其体验与身体的同一性上取得成功,那么,它一定能够通过解释体验如何具有空间广延和身体如何在时间中持续而做到这一点。格里芬同时接纳了这两个问题,并且通过表明泛体验论如何解释物质与心智相互共同产生而取得成功。他对泛体验论的阐释如此具有说服力,以至于难以想象其他心智哲学家不会严肃地介入他的论题。 224

继怀特海之后,格里芬引入"物理摄受"或"物理感受"概念作为 MoE 的基础相(ground phase)。摄受被定义为"考虑"(即意向性)其他一些体验际遇(即其他一些现实存在)——不是具有这个感受的摄受主体。也就是说摄受某个不同于体验主体的客体。因此,"物理摄受"针对一个现实客体。格里芬和怀特海借"物理摄受"所意指的是那些涉及动力因(即能量交换)的事件或事件相(phases of events)。怀特海称这是一事件的"物理极"。

再一次继怀特海之后,格里芬进一步把物理摄受与心智摄受区分开,在心智摄受中客体不是现实的而是一个抽象物或可能性。这是一个 MoE 的"心智极",即事件施行其自发作用、选择和成为自我决定行动者的自身能力的创造性体验。简言之,物理极对应亚里士多德的动力因,心智极对应目的因、目的论、目的、目标。因为物理摄受与心智摄受只是一个单一 MoE 的不同的相(phase),因此它们共享了相同的时间和体验本性。

通过表明这个存在论如何被认为是物理主义的一种形式,格里芬总结了他的心一身问题的泛体验论解决方案:"心智体验在它最复杂的形式上似

乎完全与现实世界相分离,事实上总是从物理体验中产生,而身体则是物理体验的最强大来源。"而且在一处脚注中他补充道:"这一点是把这类泛体验论称作一种'物理主义'的基础。"

但是,批评者可能反对,这个举措只是把一体验事件(或相)重新命名为"物理的",从而将它与"心智"相区别开,这并没有满意地解释最初为什么把它称为"物理的"。因此,特别是,泛体验论的体验时刻的物理方面似乎是任意的。这个举措并没有解释时间延展(物理摄受的瞬间延续)如何成为空间广延。延续如何说明或转换为空间中的广延?① 再次,这似乎只是用来解释笛卡尔的时间心智和空间物质这二者之一。而既然这一半是体验的,因此留给我们的是观念论,而不是格里芬所称的物理主义。

225

但是现在让我们看一下格里芬/怀特海是如何解释 MoE 变成物理的,以及物理的如何产生心智。

心智来自"物理"事件——反之亦然?

对格里芬和怀特海来说,心智是"体验际遇的时间社会",即,它不可避免地通过时间展开。这就是过程,通过过程已完成的或过去的体验(通过因果效力)把那个体验的某个或某些方面传递到随后的、摄受那些体验方面(或把那些方面纳入自身)的体验时刻。接着它加入自身自发的、创造的体验,从而整合新的输入(大多数来自宿主身体,但也有一些来自之外更广泛的环境)。因此,心智不是一个具有某种跨时间不变性的恒定本质的事物。

但是如果所有体验均植根于先前现实存在(即物理极)动力因,那么心智极从哪里产生从而介入并"统一有过去施加在它上面的种种元素"?[11]

称物理极引起(或让位于)心智极是一回事,但是这没有解释这样一种转变是如何发生的。如果从"物理"到"心智"存在一个存在论跳跃,那么这只是对面对物质论的旧有的心智来自物质的涌现论困惑的重述(尽管是以

226

① 我应当承认在阅读《解开世界之结》并重读怀特海的《过程与实在》之后,对我来说,空间延展在一种把过程或延续当作是存在论上根本的存在是如何被解释的依然并不清楚。一方面,只是规定过程或事件必定在时间和空间中发生并没有解释为什么或如何是这样的。另一方面,如果空间以某种方式是过程或时间的衍生物,这是成问题的存在论涌现的另一实例——否则会提出时间和空间的另一个有问题的同一性。

通过怀特海,格里芬的确为物理与心智、身体与心智的类型同一性提出了一个强有力的证据,但他并没有在时间与空间关系上做同样的事情。以何种方式时间(作为延续)和空间是相同存在论类型的殊型?在《过程与实在》的后面几章,怀特海似乎表明时间与空间的类型同一性以某种方式嵌入在几何广延的一个更深的存在论中。"几何"广延(它似乎是抽象物的一个范例)如何可以充当现实性、现实存在的根据?怀特海在这里暗示了一种新毕达哥拉斯主义(这再一次把他的存在论推向观念论)吗?

泛体验论的术语)。

然而,格里芬强调从物理极向心智极的转变不是一个存在论跳跃。它是 MoE 中的一个连续过程。但是这又把我们带回到观念论——把一个过程相重新命名为"物理的",事实上这时它与心智极一样是体验的。格里芬的从物质中获得心智(体验来自能量——物质论)或从心智中获得物质(物理的现实存在来自体验——观念论)的存在论两难的解决方案的关键,是从实体存在论解释(由"质料"组成)向过程存在论(在这里存在或生成是由事件构成)的决定性转变。因此,如果我们认为当下的 MoE 是"心智"(主体),那么一旦它实现自身然后消失,继而滑向过去,它就成为"物质"(客体)。它不再是一个(具有"心智极"品质的)体验存在,因为体验始终是现在的。因此,已实现时刻——"物质"——缺少体验,因为它是过期的体验。

但是——而且这也是至关重要的——MoE 一旦过期,它将被一个新的 MoE 代替;而且,通过物理摄受或因果效力,这一随后的 MoE 就由过去的、已完成的 MoE 构成。所以,当前的现实存在包容了过去(身体)而且延续至现在,只因为它们被当前的 MoE 所摄受。因此我们有了一个表面的"物质悖论"的解决方案:如果我们通过抽象行为人工地把时间切片(成一系列把过去与现在分离开的离散的、自给自足的瞬间),那么我们可以看到在某种意义上"物质"缺乏体验(正如物质论者和二元论者所声称的)。但是这是一个抽象而不是一个现实存在,而且当我们把这一非时间一瞬间(即实体)的"物质观点"作为现实的,我们就犯了怀特海所称的"错置具体性谬误"。

然而,如果我们没有处理抽象物(抽象实体),而是处理现实存在和它们的不可避免的延续,那么我们看到我们所谓的"物质"实际上是过程中的一个相(phase)。它存在只是因为它延续,而它延续——从过去延续到现在——只是因为它在当下被某个当下的体验主体所摄受。根据这个更加整体一过程的观点,抽象"物质"被一个具体的现实性,被一个之前现实性的体验的、创造的具身性(embodiment)所替代。

227

因此,现实的东西(即实在)是由舞蹈或流中的客体和主体构成。每个新的主体部分由先前的现实存在(物理客体)组成,但是每个新的 MoE 在其物理构成之外,它还是一个创造性主体,施行它的自由和创造性,从而在那个时刻统一它的构成的、已完成的 MoE。每个客体是过期的体验(心性为物理性提供原始成分——观念论);于是这些客体为随后的主体提供原始材料(物理性为心性提供一个基础——物质论)。这个循环就如此往复:主体到客体到主体到客体……或许既没有开始也没有结束。

于是,在格里芬的世界观中,心智与身体在数值上是不同的。但是它们

在种类上、在存在论上没有区别。数值上的区别完全是实在的过程本性的结果,正如刚才概括的。心智与身体由同一种类或类型的实在(过程中的体验)构成,而它们的区别完全是它们的内在时间实在的结果——体验不可避免地产生和消亡。

因此,格里芬把"物理的"重新定义为对过去现实存在的摄受(或因果效力),而通过更多以时间而不是空间广延来进行定义,泛体验论的"物理主义"不同于继承自笛卡尔二元论的物质论的物理主义。正如格里芬强调的,这不是否定现实存在中空间的作用。所有现实存在都是事件,而所有事件,依照定义,发生于时间和空间——它们一定出现于某处和某时。

所有现实存在的时空属性的一个结果是,泛体验论排除了无身灵魂的可能性。不存在纯粹的幽灵。同样,它也排除了"空乏的"物质,排除了独立的、原生的、死的质料的可能性。所有现实存在是体验的。不存在纯粹的机器。因此纯粹观念论("只不过是幽灵或精神")、纯粹物质论("只不过是机械论的物质")和纯粹笛卡尔二元论("机器中的幽灵")在泛体验论中均被拒绝。代之的是,这个存在论在"体验机体一路向下"概念中调和了它们更深的直觉洞见。

228

调和物质论与观念论

但是"潜伏的观念论"问题又如何呢?当格里芬明确拒绝观念论是存在论奖金的竞争者时,泛体验论如何能是观念论的一种形式?那么,格里芬违反了他自己的"实在论"规范原则——要求任何可接受的存在论来承认物质一能量的现实性——吗?

观念论通常被理解为一种否认独立于心智的物质实在的世界观。而在某种程度上,泛体验论符合观念论:没有任何 MoE 的"物理极"独立于"心智极"而存在。反之也一样(这似乎支持物质论)。然而,既然两极中的共同因素是体验,因此观念论似乎胜出了。

可是格里芬强调"物理极"(物质)与"心智极"(心智)一样实在。正如怀特海和格里芬所发展的那样,泛体验论是对我们所谓的"观念论的实在论"的一个详尽、理性和经验实证(在基于体验数据的最广泛的意义上)的规划。正如已经建议的,它是观念论,因为它的终极存在是体验的——体验时刻;并且它是实在论,因为这些终极单元是范式的现实存在。

因此,泛体验论取得了这个令人印象深刻的功能,即为物质论和观念论

这两个明显对立的存在论提供桥梁或通道。它之所以能完成这一点,是因为它表明"物质"(物理的现实性)是完全实在的,正如物质论者强调的;但也因为它表明这个物质/能量本质上是由体验际遇构成的,正如观念论者强调的。

由于认识到过程和时间的根本性,物质论与观念论相互关系中明显的矛盾或悖论被解决了:只要它短暂延续一结束,这一时刻的单元体验就完成了;在那一"瞬间",它不再是"现在",而成为过去的一部分。它不再是体验主体,而成为被随后的 MoE(占据下一个"现在"的主体)体验的一个客体。

因此,过程涉及不同相(phase)的交替或螺旋上升——从体验主体(统一过去客观时刻的行动者)到一个已完成的作为客体的主体(物理),它又成为下一体验时刻(心智)的"原材料"。"现在主体,接着客体"这个口号总结了泛体验论的心一身问题的解决方案。(或许每一位关注心一身问题的哲学家应当使用这一口号作为车尾贴,或替代地贴上:"过去的物质,现在的心智。")

229

格里芬对于物质论和泛体验论的共性问题要比泛体验论和观念论的更明确一些。事实上,他给出了泛体验论为什么可以被认为是一种物理主义形式的十点理由:这十点"可能有助于说明物质论和泛体验论比表面上有多少更多的共同之处"。[12]

鉴于对观念论的可比的开放性,我确信格里芬也可以提出同等数量的观点来表明这里的共同性。然而,与物质论不同,观念论目前并不是一个支配性的哲学立场,所以格里芬在支持他的泛体验论原因时并没有用心赢得观念论者的支持。

在《解开世界之结》的结尾处,格里芬的确开始承认,泛体验论可以充当物质论与观念论之间的桥梁:"泛体验论事实上将[物质论和观念论]结合成为一个更包容的东西,即怀特海的'创造性'。"[13]正是在这里我们需要寻找查默斯所寻求的心理物理桥接原则。对格里芬来说,这个联结就是怀特海的"创造性"或创造性体验。宇宙的内在创造力量就是怀特海的终极的现实/实在范畴——显示在事件的物理极中为能量,显示在心智极中为自我运动、自由、选择和意向性。在怀特海和哈茨霍恩哲学中被详细论述的创造性"法则"或"习性"为查默斯提供了所寻求的"桥接原则"——例如,自然的"法则"或"习惯"(我们可能称它们为"现实性原则"),决定了物质的"纯粹聚合物"与"合成个体"之间的物理一生物一心理的差别。前者没有统一力量从而拥有单元体验或活动(如沙丘、岩石、计算机、恒温器);后者能够并且确实具有解决绑定问题所要求的那种体验的统一性。

230

绑定问题:一个解决方案

对任何形式的泛心论的一个标准批判是,如果它是一个正确的世界观,它将面对似乎不能克服的"绑定问题"。"绑定问题"是威廉·詹姆斯表述的:"许多意识如何能同时是一个意识?"[14]詹姆斯指的是感觉多重性这个事实——在任意既定时刻多重感觉流经他的身体的,但同时它们又以某种方式被体验为单一的意识。

詹姆斯"意识合成"的现代心理学版本是:那些譬如加工颜色的脑细胞如何能把它们的意识与那些加工形状、味道或纹理的脑细胞结合成我们在咬苹果时的统一体验?这一难题的哲学上的泛心论版本是:身体或脑由数以亿计的单元——细胞、分子、原子、基本粒子——组成,而每一单元具有它自己的意识补充物,所以我们该如何说明我们自己身上的这种事实:我们并没有把意识体验为由无数"微小意识"组成的一个事物或一个过程?

这里是问题:如果我们忽略爱因斯坦物理学中的时间相对性,那么可以合理地想象脑或身体中数以亿计的微小事件同时发生在我们确定为"当下"的这一刻。在泛心论/泛体验论中,这些事件中的每一个都具有自身的微意识。因此在"当下"时刻存在数以亿计的微小"意识"(这是詹姆斯的要点)。但由于某种方式,除了所有这些微意识之外,还存在由这些数以亿计的意识事件组成的宿主机体的其主导性的、单一的意识。为何是这样的呢?

泛心论提供了一个"自下而上"的解决方案:在下面,我们有无数细胞(或微管、量子,或不论什么东西),其中每一个都是有感知能力的——每一个具有其自身的"微体验"。每一"底下"存在是一个事件——它本质上是一个过程。即,它作为之前已完成主体的"因果效力"(如摄受)的结果而出现。作为已完成的主体(过期体验的单元),它们扮演了"客体"的角色。这些客体是以后主体的原材料。因此客体存在于过去,主体存在于当下、存在于现在。并且既然每一现在一主体(通过摄受,即对先前现实存在的考虑)由之前的客体构成,那么每一主体由"多"构成。

231

但是这只是故事的一部分。每个主体不是唯独由过去的现实存在(称它们为细胞或微管)构成,它内在地是一个创造性存在。它不是完全被决定的。它具有自由、自我能动性,即选择能力。它选择或"触及"或"摄受"它要合并的过去现实存在的那些方面。它是选择性的。正是这个创造性的能动性把众多构成它的种种过去的现实存在聚拢为一个统一体。想象许多小泡

泡合并成一个更大的主导性泡泡；或想象池塘中许多小波纹连接形成一个大波纹。“多成为一。”除此之外，一不仅仅是被动接受它的构成成员；它还主动地选择了它们。

正如怀特海所言，对过程哲学甚至更重要的是，“多成为一，并为一有所增益”。“一”现在自身通过成为随后主体的客体而增强了多样性。机体层级的不同层次可以此类推。在每一层次，“现在－主体”是主导的创造性能动者，把它所有构成成员－事件吸收到一个统一体之中。一个细胞是它的构成客体－细胞器的主导性主体；作为整体的机体是它所有构成器官的主导性主体，而它们的构成成分一路向下。

过程、层级与创造性

这是对绑定问题的最卓越的“自下而上”解决方案。这个解决方案的“创造性”方面是主体把新颖性注入过程，其方式是（通过摄受/因果效力，即动力因）把过去的诸方面（通过自我能动性，即第一因或目的因）统一在当下，并由此把新东西增加到过程中（多成为一，并为一有所增益）。[①] 232

而在回应詹姆斯的问题时，格里芬指出：“这个致命假定是，[意识]同时具有‘多’和‘一’。”

让我们总结一下绑定问题的泛心论解决方案：

1. 单元绑定（相继的——如同珠串上的珠子）

数以亿计的有感知能力的事件正发生在机体的细胞、分子、原子以及亚原子粒子的层级之中。而在每一层次上，每一单元（或“单子”）通过对下一主体的主体－成为－客体的过程（即神经元摄受它自身过去的“神经元际遇”并统一它们；它就由这些神经元际遇构成）而延续。这是“单元绑定”，在这里体验际遇的相继时刻在每一新的时刻形成一个新的统一体。于是，每一事件或单子，在每一新的体验时刻（它的主体极）被统一并且包含所有相关的过去或过期的体验时刻（事件－单子的客体极）。每一事件－轨迹或系列时间轴被统一为一个定相的（phased）体验时刻（MoE）。

2. 水平绑定（同时的——如同网上的珠串）

没有任何单元单子是孤立存在的。它不仅包含或统一它自身过去的历

① 格里芬像这样表达了绑定问题的泛体验论解决方案：任意时刻的脑由数以亿计的神经元体验际遇构成，反之我们任意时刻的意识体验属于一个“主导性”体验际遇，它是一个由“许多”神经元体验创造出的更高水平的“一”（部分被它们创造——被它们施加的动力因；而接着部分是自我创造的）。……这许多神经元体验际遇首先为自身存在，作为它们自身体验的主体。只有在它们自身主观直接性的时刻消亡后，它们才作为客体化的体验而成为主导性体验际遇的一部分（1998，p. 179）。

史,而且同时与无数其他单子有关系。再一次,通过摄受活动,每一单子把许多其他单子的诸方面(包含它们的历史)吸收到自身中。于是,每一单子都潜在的是无限复杂的。

233 单子与其他单子联系在一起(例如,原子和分子与其他原子和分子联系在一起)在同一层级水平上形成网络。当同一层级水平上的多重单元或单子彼此摄受(例如,人脑中数以亿计的神经元),"水平绑定"就出现了。

3. 层级绑定(非同步的——像分层的网络)

当一个层次上的多重单元被下一更高层面的一个主体摄受为客体时,这些多元促成了那个更高层面的单子的物理构成。

但是因为,作为客体,被摄受的单子存在于过去,在那个时刻,对那个主体来说,它们不再具有任何体验/主体性(它已经过期了)。

因此,预示并促成下一层面主体的现实存在不再是"微意识"。所以,不存在许多微意识在同一时刻成为一个意识/主体的问题,正如格里芬回应詹姆斯时所说的。这是(机体层级的不同水平之间的)"层级绑定"。

4. 客体绑定(统一的体现)

现在,同样正确的是,在那"同一时间"低层次细胞和分子处于连续过程,并拥有它们自身的"现在一主体性"(在单元层次,以及水平层次)。但是,它不是作为整体的机体正在摄受的细胞同代主体性。它是它们片刻之前的"化身"(incarnations)(它在"现在"这一刻是过期的体验)。简言之,层级摄受把客体(即更高层次单子的物理构成)绑定或统一在一起。

有帮助的一点是,把机体层级的每一低水平层次想象成与它之上的下一层次有关的过去的一个轻微时刻。结果在主导性单子(譬如,人本身)的层次上,微意识的"绑定"不是一个问题,因为被"绑定"的东西是刚刚过去的客体(过期的主体),而不是数以亿计的同时期的微小主体。水平绑定"在底下"进行,同时层级绑定正在"向上"进行。

5. 主导性单子(协调的主体)

234 一个机体(细胞、分子、原子、亚原子粒子)不同层次间的层级绑定说明了机体客观物理身体的统一。同时,作为一个整体的机体构成了一个具有其自身单元主体性的更高层次的主导性单子(作为一个统一的现实际遇,它有它自己的"心智极")。这个主导性单子的主体性协调构成单子的多重性成分的各式各样目的和轨迹。

在每一时刻,层级中每一层面的每个单子具有其自身的单元意识(以及它自身整合的统一的物理体现)。例如,每一分子具有它自身当下的单元意识(它的主体极),这促成了它的作为客体的物理极(过期的体验时刻)被它

在其中作为部分的统一细胞的主体极所体验。过去的客体是被动的，被作用以形成细胞的身体；但是细胞当下的主体性或意识是主动地自我创造的——它统一其构成成分的物理极。它并没有统一或绑定它的构成成分的主体极或意识。机体层级中每一层面上的每个单子的意识（主体极）是自治的。

每一单子都具有某种程度自由来施行选择或自我能动性。心智无序可以被避免，因为每个主导性单子协调或“说服”（persuades）单子构成层级中的主体极，从而向集体的、彼此共享的目的（例如，生物幸存）凝聚。

一个主导性单子协调和调整它的构成单子制定的选择。这个主体间的调整是通过共享意图（在这里“意图”被定义为一个目的或结果的创造性的、自发的表达）和共享意义（在这里“意义”被定义为自我与它的环境之间的被体验到的适合）而获得。

这是一个双向过程。较少的单子也会自层级向上传递它们的意图和意义，从而向主导性单子通报。一个单子在机体层级的位置越高，它的自我能动性就越有力，它对它的构成成分的影响力就越大。例如，我可以选择走过房间，而我所有的细胞、分子和原子都要符合这个决定。然而，我的细胞或原子没有充分的能动性来移动我的身体。 235

因此，泛心论旨在为（按照假设）存在于低等水平上的意识的多重性如何能导致我们在自身中在经验实证上所知的意识单元提出一个一致的解释。怀特海和格里芬描述了客体（过期主体）与“活的”主体之间关系的过程本质，以及这一过程如何能说明来自多重客体“部分”的主观整体的层级构成（尤其当部分－整体关系涉及内部关系时），以及“整体性”或统一性如何是涌现整体的创造性的能动性的结果。

泛心论解决方案既涉及延续的类量子“单元”，也涉及进行中的连续性。在怀特海的过程形而上学中，不存在离散的无时间的“瞬间”。每一事物至少持续一个最小间隔，但是几乎只要低层次单元出现，它便消亡了。（这是“类量子”成分。）而且，一旦 MoE 消亡，它就被随后的主体摄受，并促成具有它自身主体和它自身体验时刻的新单子构成。（这是过程成分。）此外，正如怀特海所言的，这个“纪元性过程”被创造性成分所完成——主体因为有体验，因此具有自由和自我能动性，而且这一创造性的能动性就是把来自直接过去的多重客体吸收进一个统一体的东西。层级的成分是由如下事实而得到说明的，即更大的存在或整体是由低层次整体的嵌套系统构成的。

现在所有这三个成分——过程、层级和创造性——是经验实证的现象。它们不再纯粹是理论的或思辨的。我们从自身体验出发认识到延续是体验

的一个不可回避的事实。不存在"冻结的"体验。(神秘体验完全是另一个讨论。)我们从量子物理学和相对论物理学那里认识到过程一事件是世界的"质料"。我们从生物学那里认识到(某种形式的)演化也是一个事实。过程是经验实证的。而从基本的物理学、生物学和生态学那里,我们认识到世界的"质料"在层级上是有序的(电子+内在于原子的质子;内在于分子的原子;内在于细胞的分子,如此等等)。层级是经验实证的。从我们自身的状况我们也认识到,自由是我们所有人(毫无例外)在实践中预设的某种东西(即便我们嘴上否认它——这是格里芬硬核常识的"规范原则"之一)。自由或创造性是经验实证的。

236

自由意志一路向下

这个解决方案的一个标准和预期的反对意见如下:"自由意志即使在人类中也是相当难的概念;把它归到微管上只会加深困难。"是的,我们甚至不能理解人的自由如何可能存在于一个被标准物理学的机械论、决定论原理支配的世界中。如果我们假定了物质论/机械论,那么自由意志将是困难的(如果不是不可能的话)。事实上,自由意志从完全机械论的单元中涌现是对要求奇迹来加以解决的难问题的另一个方面。但是恰恰是这样一个物质论的世界观在泛体验论中是成问题的。如果自由意志在我们自己的身上存在,那么与体验一样,它必定存在一路向下。格里芬坚持认为,在我们自己身上说明自由体验的唯一一致的方式是采取泛体验论观点,因为泛体验论认为即使微管和电子也具有某种程度自由。(量子事件的整个内在的、存在论的不确定性支持这一可能性。对一位观察者来说,整个随机性无法与自由选择的施行区分开来。但是对一个有自我能动性的存在来说,在随机性与选择体验之间存在天壤之别。)

于是,根据泛体验论,绑定问题的解决方案就可以在三个关键概念的结合中被发现:过程、层级和创造性。身体一脑是一个事件层级,每一单元事件具有它自身的主体性程度,关系到它在层级中的作用。心智是单一的、短暂的现在事件,它创造性地统一了脑事件的诸方面。每个单元事件通过体验主体成为体验客体的过程,把自己贡献到更大的整体——即它作为其中一个构成成分的整体。于是,心智就是整个事件层级的统一过程。

通过演化和个体发生,体验际遇组织到一起并且彼此相关,从而形成了体验个体的层级。每一个体的共同体把自身体验为一个统一存在,而且通

237

过主动地和自发地施行构成当下主体（一个涉及单元、水平、层级绑定的过程）的过去客体的多层次时间“合生”，从它的多重亚个体的感受体验中获得这个统一体验。因此，通过感受或摄受成分器官和细胞（它们自身也被体验为个体），一个人可以把他（她）自己体验为一个完整个体、一个“主导性的体验际遇”或“主导性单子”。在更高层次上，（适当调谐的）组织的集体意识可以从被组织个体成员分享的感受体验中获得它的“个体性”和特征。[15]①

认识论的挑战

一个最终批判——绝不是格里芬一人应得的，因为它针对许多心智哲学家的一个共同失败——格里芬并没有处理理查德·罗蒂（Richard Rorty）对整个认识论和心智哲学事业貌似毁灭性的批判。[16] 正如对心－身问题的任何综合分析——要名副其实的话——就必须接受格里芬的挑战一样，任何彻底的心－身论题都需要回应罗蒂的批判。

罗蒂的立场是心智哲学暨认识论的整个方案都是基于笛卡尔的谬论：心智的本质像玻璃一样，它反映这个世界，而知识是在镜式心智中对或多或少精确反映的或多或少精确的内在知觉。正如罗蒂坚持的那样，如果没有这种“像玻璃一样的本质”，那么我们如何能证明任何知识主张的合理性——因为没有心智对外部世界的反映，就不可能有真理符合论？

然而，如果我们接受怀特海的因果效力概念，这里，之前的体验时刻完成了它的延续后，成为（通过物理摄受）确实导致随后体验的主观时刻的特征的一个客体——于是这个体验主体认识这个客观世界，不是通过反映，而是通过构成（*constitution*）。认识主体至少部分确实是通过构成它的环境的先前事件的非感觉知觉（即摄受或因果效力）构成的。这就是参与的认识论，它有别于罗蒂批评的分离的主体－客体认识论，而那需要某种像笛卡尔的“像玻璃一样的本质”的东西来说明主观知觉和知识与客观事实之间的符合。

238

代之真理符合论，怀特海的认识论可以被看作“真理的构成理论”。这与所谓的后现代建构论及其伴随的相对主义不尽相同。在怀特海的宇宙论中，的确存在一个“外在”的现实世界——它并不完全由心智或社会共识所建构。它是一个确实构成作为认识者的我们的世界，从而克服了康德的认识物自体的悖论。我们认识“物自体”，因为我们在很大程度上是它们。通

① 参见大卫·玻姆的《创造意识》（*Creating Consciousness*）。亦可参见：《彻底的认识》（*Radical Knowing*），第 13 章“对话：意识和宇宙论”。

过物理摄受的活动（即把之前时刻已完成的形式吸收到这一刻的体验中），（正如在标准生物学中）身体确实合并这个世界，它的这个活动不是机械的，而是体验的。

在前一段中，“很大程度上”为怀特海主体去施行自主的、创造的自发性（即之前的、已完成的时刻（即客体）的多重性统一的创造性活动）留下了余地。这个创造性统一过程就是心智——它是整体，这个整体整合被构成之物的所有部分，并且加上它自身注入的创造性。通过一个层次的层级创造性地整合来自身体和脑的输入，心智的这个过程观点为心智哲学的这个长期存在的“绑定”问题（它一直是大卫·查默斯对怀特海泛体验论的一个主要批评）提供了一个解决方案。[①]

结　论

239　通过应用怀特海的“思辨宇宙论”，格里芬对二元论和物质论提出了一个高度一致的替代选择，并提出了极富挑衅的挑战性批判。他的工作是强有力的，因为它勇敢地直面“物理”的定义。心一身问题任何随后的说明都必须处理格里芬的大胆论题——如果它对冲突的世界观持一个公正的分析。

泛体验论的广泛的整合力量——调和对立的世界观——是它最引人注目的特征之一。它符合我钟爱的约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）的释义之一：“在哲学家之间的任何争论中，他们往往在他们肯定的方面是正确的，而往往在他们否定的方面是错的。”这个简介受到尼尔斯·波尔如下观点的回应，波尔说：“‘深刻真理’就是其对立面也包含深刻真理的命题。”

遵循这样的智慧，我自己哲学的指导性格言是：在每一个世界观中——不论科学物质论、精神观念论还是泛心论——都可能存在不寻常真理的一些深刻内核，而一位诚挚的哲学家的工作是揭示这些真理。伟大哲学家的工作是去发现这些不寻常真理在共同实在中如何结合在一起。这类发现，几乎当然，会涉及我们认识方式的创造性转变。

我认为怀特海是一位这样伟大的哲学家。而我认为充分把握泛体验论的含义将涉及一个转变我们认识论的意愿——从实体思维转向过程思维，并且为感觉经验论和理性主义辅以非感觉的、超理性的认识方式。

---

① 私人交谈。

10 结论：故事至关重要，物质讲述故事

如果我们在宇宙中感觉自在，如果我们对它深刻创造性的完全流入和 240 流出开放，如果我们对宇宙物质的完整和声——远到时间的遥远地平线，近到我们自己身体的悸动——没有感到隔绝和疏异，那么我们需要一个新的宇宙论故事。我们需要一个新的方式来展望我们与爬行的、挖掘的、游动的、滑行的、飞翔的、循环的、流动的、生根的和嵌入的地球的全部景象的关系。我们需要不同的方式成为和感受，以及思考和相信。

彻底自然主义

我一直主张，为了使我们摆脱笛卡尔的心一身分离及其病理结果，哲学和科学不得不采取的方向将涉及彻底重新定义心智和物质。

本书自始至终关心的都是心一身问题，以及如果我们解决了这个难题，那么心智哲学和经验实证科学需要作出怎样的改变。鉴于心智哲学中围绕这些问题的主要论证，以及如果我们要拥有一门意识科学，那么需要作出哪些改变，因此可以理解的一点是，这项工作的大部分与心智或意识有关。然而，贯穿在这个规划中的另一个子论题是：造成心一物困境的“罪魁祸首”与 241 其说是意识倒不如说是物质本身。

物质的故事

我现在将集中在这个难题的物质的那一半，并从简要回顾它在西方哲学中的概念史开始。对如何理解心一身关系这个长期存在的谜题，我的结

论是给出一个新建议,这个建议承认具身感受(embodied *feelings*)的存在论和认识论的首要性。

要理解西方思想语境中的物质概念,我们需要返回到希腊哲学的早期岁月。让我简要概括一下:

就我们所解读的前苏格拉底的现存残篇而言,它们记述的宇宙论似乎是关于经验实证本性的故事。他们想知道并且记述了世界的本性,而这似乎一直是这样一个世界,其中沉思所涉及的意识本身恰恰未受到注意和关注。在哲学之前,希腊神话也类似地对思想本身的现象缺乏兴趣。例如,在荷马史诗中,最接近我们心灵或精神现象之觉知的证据是诸神的力量,它们似乎被体验为凡人头脑中的"声音"。[1]

在柏拉图之前,物质和意识的不同领域的概念对希腊思想家来说是陌生的。前苏格拉底哲学是一元论者——例如,泰勒斯,通常被认为是西方哲学之父,称世界的根本性质是水,而赫拉克利特称是火。泰勒斯的学生,米利都的阿纳克西曼德写了一篇论文《论自然》,论及物质的起源和发展。正如我们看到的,他将终极或第一元素称作无定(*apeiron*)——"无限而永恒、完全同质但全然没有结构和无定形的初始实体构成了宇宙中存在的所有事物。"[2]阿纳克西曼德,一位天文学家和天文仪器的发明家,认为宇宙通过旋转过程从无限的无定中演化而来。

于是,从接近西方哲学开端的阿纳克西曼德开始,"智能自然"、物质中心智的故事就具有了悠久历史。他给我们呈现了一种宇宙原始实体,即无定,它通过自发的自我产生的旋转引起了我们认作为物质的原始模式。大约一百年后的毕达哥拉斯认为,这些螺旋模式或物质的形式是深层几何的显示,它就是物质自身的本质。大约一个半世纪以后,柏拉图把毕达哥拉斯的完美先验几何形式的概念作为不完美物质的基础,并且把它变成不完美实体和完美形式(Forms)的成熟的二元论。亚里士多德,柏拉图的后一代,对他的老师的形而上学二元论提出批评,他提出了一种形式质料说的物理二元论,这个学说主张质料和形式是完全自然的,并且不可避免地联系在一起。

242

在接下来的一千两百或一千三百年,西方物质概念或者来自柏拉图的二元论——物质是不完美的和腐化的(这对神秘主义和宗教的传统,诸如如新柏拉图主义、诺斯替主义以及基督教,是共同的);或来自亚里士多德的形式质料说——它把质料描述为内在地被动的、完全依赖赋予它形式和动力的外在形式。只有到16世纪乔尔丹诺·布鲁诺出现,我们才真正获得了一个替代柏拉图和亚里士多德的存在论的物质观点。

乔尔丹诺・布鲁诺:革命的宇宙论者

在16世纪晚期,早于笛卡尔约半个世纪,乔尔丹诺・布鲁诺,一位被逐出教会的多明我会修士,把亚里士多德的形式质料说作了一番进一步的彻底推进。布鲁诺因为发展一个与伟大希腊哲学家不一致的完整宇宙论体系而使自己成为亚里士多德的强硬对手。在将近两千年间,西方世界(很大程度上是指基督教世界)墨守亚里士多德的以地球为中心的宇宙模型。地球以及因此人类被置于宇宙的中心,而这是非常适合天主教关于自然、人与上帝关系教义的一幅图景。

早于布鲁诺约一代,哥白尼(1473—1543)因为挑战亚里士多德的宇宙论模型和提出日心说的宇宙论而震惊了教会权威。但是正如我们已经看到,布鲁诺甚至更为激进,他声称太阳甚至也不是宇宙的中心。他说道,"没有中心",宇宙是没有中心的(*acentric*)。由于将人类排除出宇宙中心,哥白尼赢得了他的历史地位,但是正是布鲁诺,一位相对埋没的英雄,有力地消除了人类中心主义的错觉:人居于宇宙中心或特殊重要的位置上。正如最近一位学者指出的,我们应当尊敬布鲁诺,并且恢复他的形象和历史地位,我们谈论的不是"哥白尼革命",而是更恰当的"布鲁诺革命"。[3]

243

因为胆敢颠覆亚里士多德和地心模型,哥白尼受到严厉谴责。由于克制自己观念的发表,哥白尼从宗教裁判所的恐怖中挽救了自己。然而,因为对宗教权威的公然蔑视,1600年2月17日,布鲁诺在罗马被半裸示众,遭受恣意的凌辱,最后被活活烧死在火刑柱上。尽管布鲁诺对他的无中心宇宙论真理的坚持最可能是教会极端愤怒的主要原因,但他关于物质本性的观念同样是革命性的,对教会权威的威胁同样是颠覆性的。

如果说笛卡尔被认为是完成柏拉图二元论方案的17世纪的哲学家,那么布鲁诺可以被认为是完成亚里士多德形式质料说方案的16世纪的天才。正如上面已经提到,布鲁诺把亚里士多德的存在论推进了一步:亚里士多德的质料本质上是被动的和惰性的——*neque quale*,*neque quantum*,没有质和量——布鲁诺的质料本质上是主动的,它是自我鼓舞的(self-informing)。形式,即行动和形成的动力能力,本身是物质的内在属性。

因此,由于提出宇宙是由"智能物质"——他称作 *mater-materia*("物质至关主要",物质是所有形式的创造性"子宫"或"母体")——构成的一个彻底的一元论观点,布鲁诺的形而上学祛除了柏拉图—亚里士多德二元论的

最后残余。亚里士多德形式质料说的质料一形式在支持现代物理科学的机械论的物质论时,(有点曲解地)被解释了,布鲁诺的“智能物质论”与占统治地位的现代物质观念完全相冲突。因为他的宇宙论建立在彻底的物质一元论基础上,它可以被称为“物质论”的一种形式。但在这种物质论中,“智244能”、“心智”或“意识”是物质必要和内在的本质。因此,与机械论的物质论相比,它是更符合怀特海的彻底自然主义或泛心论的一种彻底的物质论。

布鲁诺的 *mater-materia* 代表着自柏拉图以来西方哲学第一次回到前苏格拉底哲学的一元论观点,可以与阿纳克西曼德无限的无定相比。① 他的终极宇宙实体的彻底观念影响了后世的主要一元论者,诸如斯宾诺莎和莱布尼茨;而正如所提到的,我们可以把怀特海的泛体验论谱系从莱布尼茨追溯到布鲁诺。

但是布鲁诺的哲学远不是对前苏格拉底哲学的一个不合时宜的复古;它同样可以被认为是第一次呈现了一个真正现代的科学宇宙论,它说明了今天在量子一相对论宇宙论中明确表示的微观宇宙一宏观宇宙(布鲁诺的 *minima-maxima*)关系。[4]然而,不像宇宙的量子一相对论模型,布鲁诺的宇宙论有一个心智的内在位置——心智不是被设想为一个涌现的副现象,即心智来自物质(mind-out-of-matter),而是心智在物质内(*mind-within-matter*)。

布鲁诺在宇宙 *materia* 的基本结构问题上也与亚里士多德不一致。对亚里士多德来说,“虚空”(void)概念是不可设想的,所以物质的不可分割的、单个微小球体的“原子”的概念也是如此。活动和交互作用通过整个虚空被认为是不可能的(“*actio in distans repugnat*”)。正如在其他地方,亚里士多德在这里与前苏格拉底原子论者诸如德谟克利特(约公元前 460—前 360)的早期智慧,以及之后的哲学家诸如伊壁鸠鲁(公元前 341—前 270)和卢克莱修(公元前 98—前 55)相矛盾。亚里士多德的宇宙论是连续统宇宙论。

形成鲜明对比的是,布鲁诺的宇宙论明显是原子论的,并且在某些惊人的方面,它是现代量子理论的先驱。对布鲁诺来说,物质可以被分成它的构成成分直到终极单元,即一种不可分割的物理最小量——原子(“量子”)。245再一次,布鲁诺对现代科学的历史和发展的贡献的这个方面被普遍忽略了,

① 然而,只有在我们集中于一种自然的(以物质为基础的)一元论,这个陈述才有效。诸如在之前章节注意到的,因为普罗提诺和其他新柏拉图主义者是非常明确彻底的一元论者——但恰恰根植于观念论的阵营。他们的观念论是非物质流溢精神的超自然的一元论。因此,布鲁诺在西方传统中算是第一位恢复自然(*physis*)(尽管是彻底智能的自然)的自然一元论的哲学家(所以激起了对前苏格拉底哲学的想象)。

正如雷蒙·门多萨(Ramon Mendoza)[5]注意到的:

> 伽利略和伽桑狄通常以现代原子论的创立者而著名,但事实上一个被广泛忽略的事实是:布鲁诺发展了解释物理实在现象的第一个一致的现代原子论模型。……
>
> 伽利略……把原子看作非广延的几何点,布鲁诺把原子设想为能够自发地移动自己的三维物理粒子。……当代核物理学告诉我们物质的终极粒子是量子,是时空中广延的和可测量的物质/能量包。[6]

记得,笛卡尔把物质设想为完全被动的、惰性的,并且除了空间广延外,没有任何其他属性。因此,笛卡尔的物质是没有自发的、自我产生运动的能力,而且完全没有感受。与笛卡尔的机械论,与德谟克利特、伊壁鸠鲁以及卢克莱修的原子论观念(对他们来说物质只是所有原子共有的惰性的、致密的质料)不同,布鲁诺相信物质具有:

> 产生所有可能形式的内在力量,以及引导和支配从中产生的所有有组织复杂形式的内在智能。……布鲁诺只是借用了亚里士多德质料概念中的实际可能性的方面,同时拒绝了质料只是形式的空容器的概念。相反,他把质料构想成所有形式的永恒孕育之母。……因此,质料对他来说是"母体"和"母亲"(mater),即所有形式的多产的子宫。[7]

布鲁诺的"终极物理最小量"被想象为他称作为"单子"的固态的、不能穿透的致密"小球",这个概念之后被莱布尼茨采用,并在他的《单子论》中发展为详细的存在论。尽管布鲁诺的原子论预期了现代量子理论中的观念,他的固态的灵魂具身的单子与莱布尼茨的更多能量的单子相比,不太像普朗克的量子。事实上,正如门多萨指出的,莱布尼茨是西方思想史上第一个将终极物理最小量表示为纯粹的力和能量的人,而且也许因此,可能被认为是现代过程哲学的先驱,因为在过程哲学中宇宙的终极构成成分是事件而非事物。 246

布鲁诺把物质的内在自我动力称作"灵魂",而莱布尼茨称它为"力"。事实上,是莱布尼茨第一个把"力"的概念引入自然哲学或科学的术语中来。但不论"灵魂"还是"力",布鲁诺和莱布尼茨均反对物质的纯粹机械论理解,即运动完全受外部影响的支配。这些哲学家均发展了物质是内在主动和自组织的存在论。正如门多萨表述的:"物质总是自然而然地倾向秩序和组织。秩序、组织和结构是物质自身存在的特有形式,是其真实性的内在特征。"[8]这种物质观点有时被称作"物活论"或"万物有生命论"(hylozoism),它是指物质是内在地"活的"或主动的;德国观念论的形而上学家鲁道夫·

赫曼·洛采(Rudolf Hermann Lotze)在他的《小宇宙》(*Microcosmus*)中支持这种立场,他反对柏拉图和贝克莱的观念论哲学,对柏拉图和贝克莱来说,物质本质上是惰性的和被动的,或根本就不存在。[9]

传统的二元论把秩序和组织的原因归属于从"上面"——即来自超越时空物理世界的一些领域——作用于被动物质的"精神的"形式。相比之下,布鲁诺和莱布尼茨的基本一元论实体是时空中有目的的自组织的物质/能量;事实上,它是世界的原材料,它"播种"潜能,而"收获"明确的形式。正如门多萨指出的,它包含"现在或将来的所有事物的虚拟性和现实性"[10]。他总结了布鲁诺对物质的重新构想:

> 布鲁诺存在论的基石是他的如下洞见:物质是智能的而智能是物质的。辩证的活力(élan)内在于物质本身,因为物质的实质是自我推进的,演化以及从其内部产生所有它能采用的形式。物质是自组织的和自变形的。……
>
> 247 布鲁诺认为,心智使物质活跃,并且心智确实是必然的,心智不是创造物质或把秩序放进与自身完全不同的物质中,毋宁说,它内在地提供了能够从 *mater-materia*(物质,宇宙母亲)的多产子宫中诞生的所有形式的模式。[11]

因此,与布鲁诺一样,我们有一种物质观,物质被它自身内在和本质的灵魂"赋予了生气"。但是布鲁诺的"物质的灵魂"远不是二元论的"机器中的幽灵"——某种"添加到物质中"使之活的东西,我们从笛卡尔那里得到的解释是,人的生物物质的生机是上帝把一个异质的灵魂实体注入其中的结果。布鲁诺的物质原本就是有机的,并且其本身的智能是内在的。在现代术语中,我们可以说布鲁诺的物质是"自创生的"(autopoietic),或它带有它自己内在的算法规划。

尽管布鲁诺坚决反对数的概念是物质的本质——这是两千多年前毕达哥拉斯提出的一种观点,但布鲁诺的"智能物质"的这个现代解释(正如物质本质上是由它自己的算法规划的),的确在物质的故事中提出了一种"完整循环"。在今天,物质的自然算法概念是混沌和复杂性的新科学以及分形几何的中心。① 这些新科学认为,物理的自然通过自身的自然过程自发地进行自组织,在混沌的核心中隐含秩序的"种子"。这个自组织显示在螺旋分形模式的自发形成中,而螺旋分形模式的自发形成遵循一个涉及分数维的神秘几何。因此不但布鲁诺自组织的 *mater-materia* 令人讽刺地使我们回到

① 参见第2章"一个新宇宙论故事"。

一种暗示毕达哥拉斯的数的神秘主义的观点——几何关系正是物质的本质,而且我们发现了返回到阿纳克西曼德的痕迹。因为物质中分形模式的自发螺旋让人想起阿纳克西曼德的通过旋转自发地产生宇宙最初形式的无定。

"智能物质"

那么,布鲁诺的存在论——借用了亚里士多德不可分离的质料—形式概念——坚持一种对质料彻底的重新概念化。类似阿纳克西曼德无限的无定,布鲁诺无限的 *mater-materia* 是所有形式的"母体"或子宫。但在"智能物质"中物质形成的动力对物质本身来说是才是本质的。换言之,物质并不依靠任何外部的东西:它是自组织的。布鲁诺的物质在终极上也是原子的或量子化的,本质上由固态的、不可穿透的"单子"构成。 248

布鲁诺的单子由内在的自动的"灵魂"赋予生气,而在布鲁诺死后几代,莱布尼茨提出单子本质上是不可穿透的自我推进的"力"束(纯粹心灵活力的单元)。将近两百年之后,莱布尼茨的哲学单子,即不可分割的力的单元,在普朗克发现量子的时候被赋予了科学表述。尽管普朗克没有为量子赋予心灵属性,正如莱布尼茨为他的单子所做的,但在薛定谔和海森堡之后,后来的量子理论家觉得有必要把意识包含在量子事件的完整描述中。受到莱布尼茨的单子和量子力学解释力量的启发,怀特海在20世纪20年代基于世界的终极构成是体验事件(即他所谓的"体验际遇")的命题发展了一个详尽的宇宙论。最终,在混沌和复杂性的新科学以及分形几何中,我们对物质的内在自组织和内部规划或分形几何的自我推进有了一个经验实证和理论的解释。[①]

体验的、智能的物质[②]的这个悠久历史的谱系所揭示的是,几千年来我们的哲学已经包含了一个替代的存在论,它既替代了(德谟克利特的)无感知能力的机械物质的物质论,也替代了(笛卡尔的)实体与形式分离或实体的物质与心智分离的二元论。因此,基于泛心论的谱系,通过吸收前几章提出的怀特海对长久存在的心—身问题(即物质与心智之间关系的本性)的解决方案,我将提出我的结论。 249

① 然而,正如在混沌和复杂性理论中发展的,自组织的物质概念并不包括内在的内在性(心灵或意识)。例如,正如圣塔菲研究所的考夫曼(Kaufman)(1993)所发展的,自组织完全是一个客观存在之间的外部关系问题。所有自组织的复杂性和秩序完全根据物质的非体验的数学属性得以解释。这样的"自组织"本质上是盲目的——不存在目的,不存在朝向增加秩序和自我超越的目的论的冲动。在另一方面,布鲁诺的"智能物质"有明确的智能和目的。

② 正如我们看到的,第6章呈现了一个物质中心智的谱系,它可以一直追溯到泰勒斯(西方哲学的创立者),并越过他回到史前萨满的根源。

关于心智与物质的一个新观点

我们现在需要开始思考作为过程的心智或意识,正如哲学家一心理学家威廉·詹姆斯在谈到“意识流”时,以及怀特海在谈到“体验际遇”时所建议的。[12] 当我们开始以这种方式思考意识,心一身问题就消失了。只在我们想象心智和身体是存在论上的两种不同实体时,交互作用问题才出现。当物质是有目的过程的客观的构成成分,而心智是将过去物质“兜接”(scoops up)到现在的创造性的自我能动性时,那么它们的交互作用——它们彼此“之间的作用”——就成了一个伪问题。不存在“之间”,不存在分离它们和必须跨越它们才能交流的神秘的边界或界面。

心智与物质之间不存在交互作用,因为心智是物质借以移动自身的活动或过程。注意,我并不只是在说“心智是物质的活动”——那将是对功能主义的重述。我说得很明确:心智是物质内在的、有目的的自我运动。我在跨越运动(loco-motion)与超距运动(tele-motion)之间作出了明确区分。跨距运动是表述在牛顿的经典力学定律中的东西。它是通过外部力量的作用推动物质从一个位置到另一个位置的运动。相比之下,超距运动是存在的自我运动——它是作为一种驱力或推动力的来自内部的行动。

心智并不对物质“做”(do)什么,从而与它发生交互作用。它不是作用于身体的某个外部力量或实体。它甚至不是某个内部力量,如果“内部的”指的是身体边界内部的空间位置——例如,在核力是内在于原子动力的意义上。心智既不外在于也不内在于物质,而恰恰是物质本质的构成成分——内在于它的存在。① 它是物质的“如是”(isness)的一部分,或者确切地说,它是物质成为其所是的能力的原因。我们会说,心智是物质的“生成”,身体内在的、内部的自我力量——生物学家汉斯·杜里舒(Hans

250

① 肯·威尔伯区分“内部的”(internal)(意指在空间内的)与“内在性”(interiority)(意指“体验和本质构成的”东西。在《性、生态与灵性》中,威尔伯注意到这个概念的谱系:“斯宾诺莎、莱布尼茨、叔本华、怀特海、奥罗宾多、谢林和拉德哈克里须那(Radharkrishnan)只是主要理论家中的少数几位,他们明确承认事物的内在、个体全子的内在性在本质上与意识一样,当然尽管它们以略微不同的意义使用不同的名称。

“怀特海用‘摄受’描述任何主体对客体的接触,以及因此对客体的‘感受’,不管多么‘原始’……斯宾诺莎使用‘认识’(cognition)表示‘从里面’认识一个事件;而用‘广延’(或物质)表示‘从外面’认识同一个事件。莱布尼茨用‘知觉’(perception)表示他单子的内在,而用‘物质’表示外在。……至于泰亚尔·德·夏尔丹,他简洁地写道:‘内在、意识、自发性——三者表达了同一个意思。’”(Wilber, 1995, p.111)

Dreisch)在亚里士多德之后称为隐德来希(*entelechy*)的东西。

这一观点目前在科学和哲学界并不受欢迎,它被认为是对前科学的宇宙论的复古。然而,我希望引起对隐德来希的注意,因为这个观念如此适合泛心论或彻底自然主义,尤其当我们开始关注这一哲学对实践的人类事务(诸如疾病和健康,以及个体命运)的意义时。一种承认意义和目的是内在于自然结构的世界观(诸如彻底自然主义)不可避免地面对这样的问题:"我们如何适合?"个体人类目的如何与自然或宇宙本身的意识和目的相适合?如果意识一路向下存在——如果我的意识最终植根于实在本身的更深或更高级意识之中——在我的个体意识与超个体宇宙大我之间的关系可能是什么?我能将我的自由意志的信念和体验与某个正在引导或指引我们想法的更大或更深刻目的调和吗?如果人类的意欲行为是某个更大的创造性冲动的个体化表达,那么我们赋予自由意志的意义是什么呢?

隐德来希:生命目的脉冲

被现代科学摒弃为"不科学"的所有术语中,源自古希腊语的词语隐德来希(发音"en-tel-eky")将证明对未来科学具有重要意义。在寻找一个超越机械论和盲目物质并包含生命和意识的新范式时,后现代科学将重新发现封印在这一古老概念中的力量和深刻意义。 251

这个词语将"完成"(即,"完善")(*en-teles*)与"拥有"(*ekein*)组合在一起。它意指某个拥有或完成根本动力目的的东西。隐德来希就是驱使我们实现我们本质的东西——身体的"形式"或组织原则。这个词语来自亚里士多德,意指一个充分实现本质的东西。莱布尼茨称它是在所有创造的实体中使它们完成或自给自足的主动原则。隐德来希是先天的,并且是所有实体或(作为灵魂的)过程所固有的——并且由内在作用而产生变化和发展。

在20世纪早些时候哲学家和科学家诸如汉斯·杜里舒(Hans Dreisch)等人复兴了隐德来希的观念,它表示一种推动机体自我实现的非机械论的生命力量。亨利·柏格森以 *élan vital* 提出类似的概念,他将其视为贯穿于演化的创造性的力量脉冲,是所有演化机体中有目的的驱力的原因。泰亚尔·德·夏尔丹也谈到事物的"内在",一种对原子、细胞、植物和动物的外部形式和能量的心灵的、主观的补充。

这些后来的思想家认识到:常规的达尔文演化观点是运动中的盲目物质(机体基因中DNA的偶然突变机制)和外部自然选择的结果,这种观点不足以解释演化如何产生物种形式的多样性,或个体生命如何从单个受精种子细胞发展出其特异的形式。

机械论模型无法解释诸如形态发生(机体如何发展其特定的整体形式和它具体的器官形式)的生物现象;物种形成(一物种如何这样彻底改变它的形式从而成为一个新物种);目的论过程(机体如何发展有目的的目标导向的行为);以及自组织场(生命体为其生存如何避开混沌和负熵的衰退)。面对这类谜题,哲学家、生物学家和心理学家一直在寻找机械论和物质的排他教条的替代解释。似乎好像有别的什么在演化和我们个体生命的展开中起作用。例如,是一颗橡子的隐德来希成为一棵橡树;是一个孩子的隐德来希成为一个成熟的成年人;是每一个体的隐德来希成为他或她独一无二的所是。

252

荣格派心理分析师爱德华·惠特蒙特(Edward Whitmont)在他为客户的解梦工作中认识到,隐德来希的存在塑造了出现在个体心灵(意象和符号)和身体(身体疾病和伤害)中的形式。[13]对惠特蒙特来说,隐德来希为纯粹物理的决定论补充和增添了西方哲学、科学和医学中当前的这种偏向。"决定论"的常规观念将所有生命过程——包括我们心灵的运作——还原为机械原因。这样一门科学把我们还原为复杂的思维机器、自动装置——完全没有自由意志,没有对抗命运随机风向的选择力量。

相比之下,隐德来希将"已定"目的感与抵抗或接受我们独特目的展开的自由感结合在一起。我们不是被盲目地驱动或决定的。不过这就好像我们每个人在应对一手具体的牌,而我们生命中的任务——惠特蒙特称它是我们生命的"戏剧"——就是在我们如何"玩"我们手中的牌时施行我们的意识。它唤起船只远航的意象:船的运动受到它特定的体积、波浪的湍流、洋流以及风的反复无常的限制——可是作为船长以及我们自己船上的船员(我们的自我意识混合着我们独特的隐德来希或本质),我们在我们命运的展开中的确具有选择和力量。我们必须顺着命运之风漂流;可是,我们可以选择巴克敏斯特·福勒(Buckminster Fuller)所谓的"转小舵":对可以导致主要方向转变的船舵作出轻微调整。

在为他的客户服务时,惠特蒙特承认,疾病和治愈的动力(既是心理的也是身体的)是我们内在的隐德来希的表达,我们个体的目的冲动告诉我们也许偏离了航向,并要求我们要注意航向的修正,要求我们的生命"戏剧"形式中作一些调整。

253

在存在论上,肉体和心灵完全是一种实在——身体和心智总是一起出现。它们不是作为两种神秘的交互作用的不同存在样式同时存在;它们是在身体固有心智的意义上一并存在。反之亦然。物理学家大卫·玻姆在讲到折叠于或隐缠于宇宙的隐缠序"全息运动"中的现象的、显序的(explicate)

实在时表达了类似观点。[14]作为具身的存在,我们同时体验了显序的身体和隐缠的心智。而且在我们尝试表达(明确)这一体验时我们总是引入一种观念的二元论:我们谈论身体和心智就好像它们是分离的和不同的。心一身问题只在我们用一种存在论的实体二元论来混淆这一概念和语言的二元论时才产生。

谈论身体与心智关系的另一种方式是质料与形式的耦合,类似亚里士多德的形式质料说和布鲁诺的 *mater-materia*——"形式"是动力,内在形成(in-forming)过程赋予质料以外形。心理动力理论家诸如卡尔·荣格(Carl Jung,1953—1979,CW-9)、玛丽一路易斯·冯·弗兰茨(Marie-Louise von Franz)[15]和爱德华·惠特蒙特(Edward Whitmont)[16]根据潜在于并塑造我们情绪和身体的自我发展的动力"原型"已经表达了这个心灵一身体关系。再次,这些原型不是作用于分离实体的外部力量;它们表达了物质本身内在的隐德来希。

中国的"理"与"气"的概念

我们对如何解释谈论心一身关系的方式应当谨慎,以免产生心智或形式优先于物质或身体的印象。那将是一种误解。形式与质料总是一起存在,正如亚里士多德和布鲁诺所坚持的。中世纪中国理学在他们的理与气的概念中表达了类似观点。[17]理是宇宙组织原则,一种内在模式,而气可以指我们所谓的"物质一能量"。理与气总是在一起:物质一能量不可能没有一些形式或模式而存在,而模式自然通过一些实体表达自己。

对中国人来说,事物始终在"生成"自身,而同时又变化成别的事物。因此,他们强调"关系"和组织原则,部分根据这些原则变成整体。正如伟大的汉学家李约瑟(Joseph Needham)指出,中国思想的关键词是"秩序"或"尤其是模式和机体"。[18]汉语词语是"理"(*li*),这个词语最好不要翻译,尽管它明确地具有与物质、与气(*ch'i*)的"内在"(within)、联系在一起的"组织原则"[19]或朝向秩序倾向的意义。

254

因此,理的互补概念是气——物质一能量,"外在"(without),如果放任自流它将堕入混沌。在中国的世界观中,"内在"与"外在",理与气,相互依赖。如果没有理的组织作用,那么单独的物质一能量是无法想象的;它将无法获得形式和秩序。而理本身,如果没有气为基础,那么单独的理也是无法想象的。组织必须是某事物的组织。

中国的世界观本质上是机体的。李约瑟认为,他们不仅把宇宙看作能够自组织,而且看作实现了人类意识的最高表达:

由物质一能量("气")组成,并且依普遍的组织原则("理")规范,这个人的世界观是这样一个宇宙,尽管不受任何人格的神创造或支配,但它完全是实在的,并且具有显示最高人类价值观(仁爱、正义、牺牲等)的属性,当一个整合层次的存在高到足以允许它们出现和存在时。这确实是一种符合科学的世界观……[20]

正如我们已经看到的,从柏拉图时代开始,希腊哲学往往把精神与物质分离,并把它们设想为某些类型的对立。灵魂或精神被看作是与物质的身体作斗争,或试图强加和保持秩序和形式,或精神被理解为期望逃脱物质形式的囚禁。因此西方知识一直受我所谓的"病理"和李约瑟所谓的"典型的欧洲精神分裂"(它无法弥合机械论的物质论与神学的精神论之间的分裂)的折磨。[21]物质与精神、原子论的物质论与神学的观念论之间的这个对立,使意识或心灵深受其害,没有令人满意的意义或解释。由于把世界看作一个将一端的虚无(void)与另一端最全然、最复杂的物质贯穿起来的连续统——宇宙能量(*ch'i*)一组织(*li*)的母体,因此中国人从来就没有体验过这种形而上学冲突。

255

在古代中国的宇宙论中,气和理来自虚无(或不可显示和不可知的道)。起初,气是最稀疏纯净的物质一能量场,而理是气的"内在",把物质一能量组织为复杂性阈限的正在发育的机体层级。但是气的组织不是一个单向过程。它也受到阴和阳的原始宇宙法则的盈和亏的变动的作用。因此,气始终处于流动之中,经历无休止的凝聚和分散,在宇宙中产生瞬息的复杂性涡漩。这些涡漩可能以多种方式凝聚和分散,但是因为理的组织作用,在事物的形成中存在一个明确的秩序。

宋代哲学家张载强调世界的永恒"生成性"(becomingness),并指出只有仔细考察气的周而复始的本性,我们才能获得我们所谓的科学理解。而庄子强调气向生命复杂性阈值的循环和有机的发展,和它向死亡和无序的最终衰退。不过宇宙中始终存在着一种气,在这里凝聚又在那里扩散自身。

道家和理学对气概念的使用——用它指物质和能量——要早于欧洲的爱因斯坦一千年提出的同等概念。今天,我们可以毫无问题地接受两个概念是等价的;它对我们似乎是显而易见的。但它完全不是显而易见的;它差不多竭欧洲 20 世纪最伟大的天才之力才正式表述出它。中世纪的朱熹和在那之前千年的庄子,已经接近包含在气概念中相同的思想。此外,中国古代哲学家的自然主义观点抱有气与理互补的思想,这非常类似宇宙是机体的现代观点,而过程哲学家也认识到这一点。与 18 世纪和 19 世纪的欧洲哲学相比,道家和理学先贤发展了一种更符合现代思想(例如,在怀特海和一些

诸如大卫·玻姆的量子哲学家的著作中)的自然哲学。今天正统科学认识到只有气或物质一能量是实在的。[①] 但是机体论哲学家的思想在进入生物学、物理学以及宇宙论时被过滤掉了。理(或非物质的组织场)存在于机体层级的所有层次上。 256

理和气具有同等的存在论和宇宙意义;不存在一个比另一个更实在。它们代表"内在"和"外在",即在怀特海、柏格森和泰亚尔·德·夏尔丹的过程哲学中显见的原始宇宙的原心灵和原物理的本性。

在中国哲学中,意识并没有提出让纠结于心一身关系的西方思想家困惑的同类棘手的问题。理与气存在于所有事物中,或所有事物是根据理的组织场或模式由气构成的。当理产生气的更复杂模式时,物质一能量在机体层级上升直到达到自我反思意识的阈值。因此所有人类心性都是一个演化过程的结果。12 世纪的理学家朱熹曾这样说到意识:

> 问:知觉是心之灵固如此,抑气之为耶?曰:"不专是气,是先有知觉之理。理未知觉,理与气合,便能知觉。譬如这烛火,是因得这脂膏,便有许多光焰。"[22]

当朱熹说,"是先有知觉之理",他指的是理在逻辑上先在的必然性;他不是说理在时间(在时序)上先于气。理与气存在论上的互补性是显而易见的,当他继续说,"理未知觉,理与气合,便能知觉",两者都需要:意识总是具身的。 257

当我们认识到本质上理与气这些术语背后的机体论思想时,我们可以看到古代中国人是如何设法弥合如下二者之间的分离(或毋宁说避免造成这个分离):一些天界立法者规范事物的神学观点与秩序是由偶然产生的物质论观点。在中国人的观点中,宇宙的秩序和和谐既不是神的安排也不是偶然排列的意外所得,而是来自遵循自身本性的内在必然性的所有机体的自发合作。与阿纳克西曼德的旋转的无定概念相呼应,理学家张载写道:"凡圜转之物,动必有机。既谓之机,则动非自外也。"[23]

这自发的"机"或"法"是理与气的联合作用,所有存在者的道,内在于它们(它们的隐德来希),不管它们的组织或复杂性层次是什么。它是自然的,自然的有机的模式活动,而不是强加的法。李约瑟认为:

> 这个"法"是整体的各个部分由于它们是作为整体中的各个部分而存在的缘故所必须遵从的法。无论它们是物质整体中的各个物质部

---

① 事实上,西方的物质一能量的科学概念并不与中国气的思想一样全面——气包括尚未被现代科学仪器检测到的"精微能量"(subtle energy)形式。

分,还是非物质整体中的各个非物质部分,这都是真的。……

“法”是在怀特海机体论的意义被理解的。我们几乎可以说,在朱熹和理学家的“理”的定义中,牛顿意义上的“法”在他们的头脑里是完全不存在的;无论如何它起的作用很小,因为主要的成分乃是“模式”,在最高限度上则包括活的和动态的“模式”,因此,它就是“机体论”。[24]

术语道和理具有类似意义,它在中国“模式”的有机概念中是根本的。道可以理解为大模式(Great Pattern),一种无数气的凝聚根据理被安排为附属模式的方式或倾向。理与气、“内”与“外”的互补性,对宇宙任意地方的模式变化的有机本质而言是根本的。有机变化始终由内在产生。

258

没有任何先验的最高的神有意识地引导宇宙变化,也没有把所有交于机遇或外部自然法则,中国的道家和理学家能够领会如何存在无混沌和混淆的复杂性和多样性。所有事物根据道,根据它自身的德(*te*)或理,根据它的存在的内在本性(它的隐德来希),运动、作用和反作用以及变化。于是,理可以被理解为指自然的主动原则,所有事物的“内在”,赋予物质以形式的过程。

具身的意识

过程与形式概念组合在一起提出了一种动力论(dynamism),出于简单性,我们可以把这一种模式活动称作“in-formation”——由内在形成的过程。鉴于 in-formation 与物质之间根本的存在耦合,我们可以看到这在我们真实世界生活中,在我们的“在世存在”(用海德格尔的这个有激发意义的术语)中,如何具有实践意义。我们从直接体验中认识到,我们无法把我们的身体与心智拆开(除了在概念上)。作为日常鲜活的体验,我们的身体与我们的意识总是一起存在。不论何时我们尝试分离它们,这都会导致我们产生一种心理或生理的病理(或两者皆有)。我们只能通过我们称作“心智”的过程、通过意识活动认识我们的身体。这如此明显,以至于它看起来是多余的。当然,我们只有使用我们的心智能力才可以获得关于身体的知识:认识不能在没有意识的情况下发生。但是这种“显而易见”事实上是来自我们的笛卡尔遗产的后遗症。因为如果我们没有同时通过我们的身体认识意识,那么我们也不能通过我们的心智认识身体。正是在这个字面的意义上:身体认识它自己——它感受。

作为人,我们建立在我们身体的基础上;它们是我们继续生存的实践事务的媒介。我们是具身的存在。但是我们的身体并未与我们的意识分离;它们是我们用来体验我们的在世存在、体验了我们的自我和世界的媒介。

当然,这并不意味着我们的身体或脑产生了意识,正如种种形式的物质论所主张的。相反,我们的身体是我们恰好所是的 in-formation、隐德来希或理(内在组织原则)的特定表达。 259

这是笛卡尔的盲点。在阐述他著名的我思——"我思故我在"——时,他摒弃了他存在于身体中的这个经验实证的根基。没有脑,没有身体,他的意识甚至无法提出怀疑一切的想法,更别提一切了——这是其革命哲学的出发点。

经验实证的事实是,不论物质的真正的、终极的本性是什么,我们,作为活的人,没有与具身的形式相分离的意识。如同质料与形式、气与理,它们一起存在——相始终。

这不是否认"无身意识"(disembodied consciousness)或超出生物死亡的某种存活形式的可能性。① 因为当我们说道"无身的"意识时,我们通常指的是"并不具身在我们生物的身体中"。仍然可能的情况是,我们的存在可能具有(或能够具有)不止一种身体形式。许多传统表达了长青哲学——吠檀多、藏传佛教、神智学或鲁道夫·斯坦纳的人智学——的一个核心智慧,例如,谈到不同的"精微的"身体。也许正如所宣称的那样,这样的身体更精致、更精细,不大有某个深微宇宙能量场的致密显示或组织。或者,这样的身体也许是不同维度层次的"能量场"的表达,它不同于我们熟悉的时空能量场。不管这种能量或场的本性是什么(或不管我们如何选择称呼它们),它们依然是"身体",占据某种维度(即使这些假定的维度完全不同于我们的三维空间概念)。完全可设想的是,这样的身体能够独立于我们的生物身体而存在——就像鲁珀特·谢尔德瑞克的形态场。[25]但是任何与它们有关的意识或智能将依然是内在形成或加工那个实体的隐德来希的表达,不管它的本性碰巧是什么。 260

鉴于心智与身体、意识与物质关系的这个彻底的观点,它对哲学和科学的意义是极为深远的。我在本书一开始就呼吁一个新的宇宙论故事,而且我试图追溯宇宙本身是一个伟大故事展开的这一观念的谱系。星系、恒星和行星,以及存在于其中的所有事物的演化不过是物质——有感知能力的物质——的内在叙事和伟大冒险。物质实际上是冒险的,而演化是它展开的史诗。而且,正如吟游诗人所说,我们都必须演好我们的部分。

---

① 对身体外体验(OBEs)的报道是如此众多和广泛,遍及地理和历史,不考虑它们,简直可以说就是教条的科学主义。可是,如果这里提出的心一身模型是正确的,那么所谓的 OBEs 将被更确切地描述为"这个(类生物的)身体外",同时依然包含主体意识和身体(例如,可能是一个气的身体)的一些微妙形式有关联。或许我们应该把这些事件重新命名为"UBEs"——超身体体验?

在本章的最后,我将简要说明这个彻底自然主义世界观所提出的新宇宙论故事的一些要素。

新故事的要素

来自新科学的证据——诸如量子非定域性和来自混沌的自组织——支持后现代哲学和宇宙论的许多新观点。[26]带着这一新的视角,我们现在可以接受意识和意义在自组织宇宙中的现实性。这个新故事的要素将包括:(1)互补性而非二元论;(2)机体论而非机械论;(3)补充还原论的整体论;(4)相互关联性而非分离性;(5)过程而非事物;(6)除了因果性还有共时性;(7)创造性而非确定性;(8)参与和介入而非客观性。但是最重要的,新宇宙论将强调(9)物质内在地具有一路向下的感知能力,和(10)因此,自然,即宇宙——物质本身,是内在地和完全地具有自在和自为的意义、目的和价值。我们必须看到,自然是神圣的。

在这个"新"宇宙论故事中,一个新范式的基础已经就位:在这个宇宙中,所有身体(包括人的身体)回响并参与到宇宙物质之网中,物质内在地具有感知能力,并且具有非定域的感受交流能力;一个身体的存在实际上整合了其他定域和非定域的身体的存在。

261

"无身的身体"

旧故事的主要问题是,它呈现给我们的不仅是(笛卡尔的)"无身的"灵魂,甚至是(牛顿机械论、实证主义、物质论的)"无灵魂的"(disensouled)身体,而且呈现给我们无身的身体。"无身的身体"是独立于且与其他物质团块相隔离而存在的物质团块(身体)(除了机体为营养需要而摄取其他机体或它们的部分,或为物种繁殖交换遗传物质)。这种世界观将"环境"(余下的自然)看作附带的事物,只是偶然相关,或作为营养来源的。根据这种观点,存在论的相关性——身体的存在——是自给自足的。换言之,这是一种身体的实体观——身体是孤立的、独立的自我维持的物质团块。

嵌入的身体

相比之下,身体的"新观点"把身体看作是物质过程的创造性母体中的一个节点,它嵌入在其他相互依赖的身体的生态环境中。这种观点认为身

体是“嵌入的和具身的”,每个身体的存在与其他身体母体中的关系过程和流相互依赖。

彻底的“物质论”

但是“身体作为物质身体的创造性母体中的一个节点”观点,还涉及一种彻底不同于占统治地位的故事对物质解释的物质观。在这个新观点中,物质内在地具有一路向下的感知能力,物质本身具有内在的感受能力;它内在的是体验的和主观的。换言之,物质本身是意识的承担者。因此,嵌入物质的创造性母体中的身体同样是心智创造性母体的体现(*embodiments*)。

除了作为一种彻底的存在论,它还暗示了一种彻底的认识论——认识意识在其他存在中在场的一种方式。如果我们接受彻底自然主义——所有物质一能量是主观的和有感知能力的,并且其他身体的存在实际上整合成一个自己的存在,那么我们可以直接认识他者的在场。这样一种认识论以解释主体之间共享认识的第二人称观点补充了第一和第三人称观点。否则,意识在所有物质中的在场依然是推测,或顶多是一个逻辑推理。在其他造物中存在感知能力的经验实证的知识需要直接体验他者的在场——即,主体间性。彻底自然主义蕴涵着一种共享感受的认识论。因此,一种主体间性的认识论是一种绕过第 5 章“意识问题”所讨论的顽固的“他心问题”的方法。 262

自然是神圣的

因此,根据这个观点,自然由体验的物质构成,它内在地并完全地具有感知能力。它内在地具有意义和目的。自然具有自在和自为的价值。它是神圣的。

宇宙感受

当然,自然不会在生物圈或甚至大气圈的边界终止。陆地自然本身是宇宙过程的更大生态中的一个具身节点。随着这一新故事,一个新的存在论出现了,世界的基本成分不是实体的事物,而是体验的事件或过程。这是“过程存在论”——宇宙的所有部分均可以感受(怀特海用的术语是“摄受”)其他“机体”的存在和在场。

而正如怀特海表明的,既然所有存在是机体——包括细胞、分子、原子和“基本”粒子,那么很显然:即使没有五种感觉及其感觉器官和神经系统为媒介,这种宇宙感受也依然运作。换言之,宇宙感受是一种超感官和非感官

的交流。没有这种要求生理感觉器官的物理(包括电磁)接触的限制,宇宙感受可以通过超距作用而运作。[27]

宇宙机体

263 因此,自然的一切,即宇宙机体,至少潜在地与其所有构成成分相互交流。构成每一身体的一切众多"体验时刻",可以感受到宇宙中的每一其他身体的存在。意义(不仅是机械论的)成了存在之间的联系;共时性而非因果性,复写这些意义和联系,而且作为整体的宇宙与它自身永不终结故事的创造性意义——一个富有灵魂物质和具身体验的叙事,它包含着"主观的客体"、统一性中的多样性的绝妙悖论——相共鸣。

结　论

这样,心一身问题的解决方案是从确认心智与物质并非截然不同的实体开始的。笛卡尔的错误是把意识当成一种实体,而不是确认为物质本身固有的一个过程或动态形式。心智是物质的自我形成,即自我组织——自我创造。没有这些,物质根本无从产生意识。综观本书,我的主要论题是:感知能力(sentience)、主体性或意识曾经是从完全无感知能力的、客观的、非意识的物质一能量中演化或涌现,这一点是不可设想的。意识与物质、心智与身体、理与气总是相伴存在。它们是一个统一体,是不二的二元性。

悖谬的境况是我们必须以二元论的术语来谈论"身心"(bodymind)、"形式一过程"这个统一的实在。最终,存在之根基的单一本性是不可表征和不可把握的。我们或许只能以"心理活力"(psychoid)、"原型"、"隐德来希"、"本质"、"自我"、"精神"或"道"这类词语来暗指它——但是一旦设想或说出这些词语,就遮住了存在自身之光。我们的语言只能是指月之指。要说出"是什么"依然不行——"现在"顶多具有超出瞬间的体验流那么一点意义。可是这全然是我们的所有和所是。

尾声　设想"不可设想的"?①

在花了最后大约300页的篇幅发展了彻底自然主义的论题,以及探访支持泛心论和泛体验论的论证的漫长谱系后,我现在将冒险解开这一切。不仅这个论题危若累卵,而且我的整个理智取向——我多年来一直专注于探究这个心-身问题——现在亦濒于险境。 264

这个问题是:彻底自然主义(以及因此泛心论和泛体验论)的基础前提是这样一种见解——不,是这样一种主张——心智根本不可能从完全没有感知能力的物质中涌现。更严格地说,主体性是从纯粹的客体性中涌现出来,这一点是无法想象的。如果世界始于完全客观的物质-能量,没有哪怕一丁点主体性痕迹,那么无从设想第一人称体验能从宇宙中出现。宇宙将始终而且将永远是未被体验的和未被认识的。它将无法包含一个视角,甚至没有一个"无源之见"(view from nowhere)——借用托马斯·内格尔的那个著名的、富有煽动性的措辞。[1]将不存在视角和时段。你根本不能从"那里"到"这里"。

可是非常清楚和明确的一点是,世界的确含有一个视角——存在一个源于"此处"的视角。在康帕内拉和笛卡尔的带动下,我能够确定的一件事情是:我正在思考,我有意识,我正在体验,我知道成为我像是什么。简言之,我具有一个主观的视角。那是确定的。而且,既然我没有唯我论倾向,我现在愿意打赌,你同样有一个视角。事实上,我愿意打赌:宇宙充满数以亿计的不可胜数的视角。主体性是无可争辩的事实。 265

鉴于这个事实,以及主体性源于纯粹客体性的这个不可设想的前提,我

---

① 本章一个早期版本之前出现在:Journal of Consciousness Studies 7, no. 4 (2000), as "Conceiving the Inconceivable? Fishing for Consciousness with a Net of Miracles".

不得不认为宇宙从来都不是纯粹客观的。宇宙中必定始终存在内在于宇宙的主体性的东西。这是我的"彻底自然主义"论题的核心——宇宙的原"料",即它的原初"物质",必定始终具有"内在性"(interiority)(威尔伯)、"内在"(within)(德·夏尔丹)、"体验际遇"(怀特海)、意识量子(杨)、主观视角的能力(内格尔)、自组织的"智能"(布鲁诺)。换言之,物质,正如我这里所赞成的,是而且始终是内在地有意向的、有重要性的和有意义的。

因此,客观物质产生主观体验的不可设想性是彻底自然主义、泛体验论和泛心论(而且事实上,它也是一个支持观念论的论证)的基础前提。如果这一基础被移除,彻底自然主义和泛体验论的整个大厦将倾覆。

在《哲学百科全书》(*Encyclopedia of Philosophy*)中其所写的论"泛心论"文章中,保罗·爱德华兹问了一个尖锐的、具有挑战性的问题:"宇宙是什么样才不至于存在关于泛心论的证据?"[2] 他的观点是,物质中心智的存在(或不存在)的存在论问题不可能单独由经验实证的证据解决。他的结论是,泛心论因此不可能是一个科学的立场(并且想来它必定隐含的是"纯粹"形而上学的)。

其论证是这样的:鉴于科学方法论涉及观察和测量,以及(基于这些数据)(导致证实或反驳的)预测的可能性,如何可能反驳(或证实)意识或主体性归属于某个存在(entity)? 既然我们不能观察或测量主体性,因此对它的推断是不可检验的和非经验实证的。即使我们有了(我们并没有的)构成意识之元素的经验实证的证据,那么能主观地进行体验的有机体(诸如我们自己)也完全不同于某个非人生物(如外星人)的元素。一个泛心论者始终会说,那仅仅表明那个生物的意识与我们的意识是多么不同。没有任何经验实证的①差别(即,一个在物理构成或行为中可鉴别的差别)能证实或反驳意识的存在。

266

我们将背负一个知道"成为外星人像是什么"的巨大的,甚至是无法克服的认识论问题,这个事实未必会妨碍泛心论者也不会使他或她的主张失效。对泛心论者来说,提出一个有关"不同"意识的特设假定总是可能的。仅仅因为外星人的物质构成可能完全不同于我们,这并不能使我们有权认为这种生命不享有主观体验。同样的论证思路甚至可以更有力地应用到与我们共有相同元素构成的生物和实体,如蝙蝠、狗、猫、蠕虫、脑细胞、阿米

① 记住,这里我是在培根、洛克、休谟和康德的物质论传统上使用"经验实证的"(empirical),它是指感觉体验——即,通过我们的五种人类感官(或它们的某种物理延伸)的某个组合获得的材料。当然,我们确实在威廉·詹姆斯所倡导的彻底经验主义的意义上拥有关于意识的"彻底经验的"证据:只接受所有那些显现在我们体验中的现象为有效的材料。

巴、病毒、DNA 分子、原子、电子、量子和夸克。仅仅因为它们的意识与我们的非常不同，这并不意味着它们没有意识。因此，意识一路向下的论证不是一个经验实证的问题；它是一个形而上学问题。它基于一个支持宇宙论故事的由认识论偏爱指引的存在论假定（即“认识论－存在论”循环），这个假定是融贯的（coherent）、一致的，并且在科学上足以解释所有材料。

这是我在本书中一直捍卫的论证。对意义、目的、价值的体验就处于在宇宙中存在以及需要考虑的材料中——当然，还包括对体验本身的这个纯粹事实的体验。任何完整的宇宙论必定有一个根本的存在论，它足以应对全部范围的材料，并且这个宇宙论也包括意识。 267

但是现在，让我们转向上面爱德华兹提出的问题，要是我们问“如果无感知能力的、客观的物质可以产生感知能力和主体性，以及意向性、意义、目的和价值的整个领域，那么宇宙看起来像是什么样的呢？”要是“不可设想的”是可以设想的呢？好吧，如果这个显而易见的不可能性是可能的，那么宇宙可能看起来没有任何不同。简言之，绝对物质论——根植于笛卡尔关于完全无感知能力的物质的假定——能够解释彻底自然主义的泛体验论的宇宙论所吁求的所有现象。[①] 那么我们留下了一个存在论选择：或是绝对物质论（正如在大多数的现代科学和哲学中）或是彻底自然主义（正如泛体验论者和泛心论者所提倡的）。存在一个作为我们选择基础的标准吗，或我们将纠缠在一个永恒的“认识论－存在论”循环之中吗？

鉴于彻底自然主义和泛体验论的根本前提，存在一个非常清晰的选择：即，如果绝对的物质论能够提供一个主体性源自客体性的解释，那么将不存在支持泛体验论立场的任何理由。事实上，正如已经提到的那样，一旦我们移除维持这一切的关键，整个结构将崩塌。如果这种不可设想的是可设想的，那么就没有彻底自然主义或泛体验论存在的必要了。

存在这样一种解释吗？我在此一直主张，主要的物质论变种——从行为主义到功能主义到取消主义——中没有一个可以充分解释主体性（解释意识的意向性和感受质）。它们不能满足提供一个全面宇宙论的标准。

然而，为了理智的健全，我现在必须坦陈，在我完成本书的第一稿之后，我遇到一种理论，如果它是真的，那么它对我的论题将是潜在致命的，而且将会瓦解致力于阐述支持彻底自然主义和泛体验论所进行的几十年的研 268

---

① 然而，像诸如心灵感应、透视、念力这类貌似真实的超心理现象——涉及超感官知觉或超距行为的任何现象——当然在绝对的物质论世界观中是异常的和有问题的。关于意识是从脑物质演化而来的一个合理解释能够说明超心理现象，只要我们假定在意识产生的过程中脑实际上产生了似乎涉及穿越虚空活动的高度精微的物理能量的某种形式。

究。可是，既然我的潜在动机是找到心一身问题背后的真理，而不是受制于任何特定的形而上学立场，我觉得有必要承认，我所思考的一切是迄今为止我遇到的对于意识是从无感知能力的物质中涌现的最融贯的、一致的和恰当的解释。

捕捉意识

《一个心智的历史：意识的演化和诞生》（*A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness*），是实验心理学家尼古拉斯·汉弗莱（Nicholas Humphrey）写的一本著作，它在我的书堆里已经埋了几个月了。在我整理本书的最后一稿时，汉弗莱的著作出现在我书堆的上面，于是我开始阅读这本书。我不仅倾慕于他的文学风格，亦倾慕于他思想的简易明了，我发现当他带我经过他理论的逐步逻辑时，我没有看到其推理的明显瑕疵。当我完成本书时，我认识到即使他的理论是不完整的或错误的——即使他有关心智如何从物质中涌现的特殊模型被证明确实是错误的——它依然使我不安地认识到，这样一个理论的单纯存在意味着之前的不可设想现在看来至少是可设想的了（即使它不正确）。我的论题遇到真正的麻烦了。

我现在来概述一下汉弗莱的"延展当下"或"厚重时刻"的理论，正如他以不同方式称呼的那样。[3,4]下面的总结浓缩了其论证的主要步骤。这里，我感兴趣的只是其逻辑链中的突出环节。我必定无法顾及所有细节，我希望任何有兴趣探索汉弗莱理论的人能阅读他的著作。对于任何对心一身关系这个长青问题感兴趣的人来说，它都是简短的、自在的和值得的。

汉弗莱将他的著作称为《一个心智的历史》，因为他把意识解释成演化的结果，是历史的一个主要部分。他旨在一次宏大的清理，这意味着回到地球的诞生（甚至更早），因为如他所言，他希望"对于心智和意识何时出现不作任何预备的假定"，而且"也不作关于客观实在的任何假定"。关于第一点，他写道：

269

> 我理所当然地认为人类心智有一个演化史，它贯穿于非人类的原型——猴子、爬行动物、蠕虫——一直追溯到地球上出现第一缕生命微光。

关于第二点：

> 在生命出现之前,让我们说四十亿年前吧,这时行星地球刚刚形成,大概根本不存在任何种类的心智。[5]

所以,关于第一点,他与泛体验论者一样,认为意识可以追溯到很久以前,甚至追溯到生命的初次繁衍。换言之,与泛体验论者一样(而与许多生物学家不同),他并不认为意识本质上是高级的脑和神经系统的一个涌现属性。人类意识品质的一些东西甚至可以在单细胞生命中被发现。当然,这些"品质"不同于内省的思想或自我反思的感受。它是某种更原始的东西,他"将意识称作原生感受"以及"从内部体验意识像是什么"。[6,7]

于是,根据这个定义,我们从一开始就认识到他谈到的意识就是主体性,而不纯粹是心理分析师的(相比于"无意识"的)"意识",或神经科学家的心智的神经相关物,或功能主义者或人工智能理论家的诸如计算思维或符号产生以及句法的心智操作的计算机模拟算法。这就是在其著作第一章中引起我兴趣的东西:他要去捕捉并煎炸这么多年来我一直在寻找的同一条"鱼"。① 他在寻找"主观感受",并且也想解释意向性、意义和感受质。

270

但是关于第二点,当他认为(正如自尊自重的物质论者会做的那样)生命出现在地球之前根本不存在类似心智的东西时,他不再与泛体验论者为伍。当这个行星形成时,"世界完全未被体验并且完全未被认识",而且自110亿年前左右的大爆炸开始就一直是这样的。(因此,无论他说了什么,他的确作出了一个关于"客观实在"的假定。)采用"现象"(来自希腊语*phainein*,"显现")的原初意义——即,"一个如它向观察者显现的事件,有别于它构成的东西本身"[8]——关于大爆炸,他说:不管它像是什么样子,"在它发生的时候不存在现象的大爆炸"[9]。在大爆炸时,没有观察者,没有主观视角,所以没有现象。只有原生的物理事件(当然,我们只能推断它,因为我们现在作为进行体验的主体而存在,对我们来说残余的三度背景辐射——大爆炸的微弱回波——现在是现象)。回到那时,只存在原始的"是"。

从水中得到酒

但是在那时与现在之间,我们知道意识的确出现了。这个大问题是怎样的?汉弗莱根据人的心—脑之谜提出了心—物之谜这个中心问题。他列出了三个事实:

---

① 汉弗莱用捕鱼这个隐喻表示他从演化的隐藏巢穴里诱捕意识的进路:"我相信捕捉意识的方式也将是取悦它。也就是说,我们应该发现它在哪里,慢慢地接近它,然后请君入瓮。"(1992, p. 37)

1. 我们体验主观感受,这超出了纯粹物理术语的描述。"疼痛"等现象不是客观世界的一部分。它们属于一个第一人称的观点。

2. 主观现象(诸如我们咬到自己舌头时感受到的疼痛)与正发生在 271 我们脑中的过程有关。这些过程可以由物理学和化学的客观语言来描述。它们是第三人称观点可通达的。

3. 就我们所知,"事实1完全取决于事实2。换言之,主观感受由脑的过程产生"[10]。而正是这第三个事实——即心一身的关联——使得这个问题自受到关注以来让科学和哲学备感费解。

面对这个谜题,19世纪英国伟大的演化论者T.H.赫胥黎说道:

> 意识状态这一如此非凡的东西如何由因刺激而兴奋的(irritating)神经组织产生,这与阿拉丁(Aladdin)擦亮神灯后神灵(Djin)的出现一样不可思议。[11]

科林·麦金表达了一个与之类似的认知遭遇挫败的况味:

> 我们感到,物质脑之水以某种方式转化为意识之酒。然而对这种转变的本质我们却一无所知。神经传递似乎不是一种恰当的能将意识带到这个世界的物质类型……心一身问题就是有关理解这个奇迹是如何发生的问题。[12]

召唤神灵或使神灵具现以及把水变成酒,如果这不是奇迹,那就需要魔法。正如汉弗莱诗意地表达的那样,从"无生机物质的黑暗泡沫"中获得意识,这对众多哲学家和科学家来说不啻为一个奇迹。[13]这就是我一直所谓的"不可设想"。但是借由认为宇宙最初仅由无感觉物质组成来拒斥泛体验论立场,以及鉴于他的"事实1",汉弗莱确信这样的一个"奇迹"事实上必定会出现。当然,他意在论证这不是一个奇迹事件,而是某个完全自然的、能被标准的物质论科学完全解释的东西。

之后他宣称了他的泛心论偏见:"一个意识理论的首要任务是……描述脑的物理过程,在描述的适当水平上,该过程的属性应该对应于被感受到的 272 感觉的属性。"[14]恰恰是这样一种描述是汉弗莱要求提供的。

这里是我对他如何构建他的理论部分的解释。我分辨出四个要素,其中每一个都涉及它自己的论证链。这些要素是:

1. 边界的重要性;

2. 感觉与知觉的区分;

3. 感觉是"指令";

4. 延展当下的厚重时刻。

边界的重要性

汉弗莱在第一章就坦言:“任何本性上有趣的事物都发生在边界处:地球表面、细胞薄膜、灾难瞬间、生命始末。”[15]他的理论建构如下:

首先——**没有边界**。起初,大爆炸完全是一个物理事件,完全是非主观的。(他不使用“完全客观的”,因为,正如他正确地指出,一个事物只有存在与其相对的一个主观视角的时候才是客观的。既然没有主体性,严格说来,也就没有客体性。这里只有“是”。)在大爆炸之后的初始时刻,出现的宇宙是完全混沌的,混合“粒子”和辐射的一个无定形的等离子体。没有独特性和分离性可谈。没有个体性。在“这里”与“那里”之间没有区别,没有“内部”或“外部”,并且当然没有“自我”或“他者”。尽管是一个光速活动和交互作用力的一个嘈杂混沌,但宇宙是“死的”,本质上是惰性的和无意义的。

其次——**物理边界出现**。在数亿年的宇宙膨胀和进一步冷却之后,单个粒子、原子和分子形成。由于恒星核心中的化学演化,物质开始安定,稳定为化学元素。富有复杂化学成分的行星形成了,并且从这些成分中,一个原始汤在强烈的太阳和宇宙辐射中酝酿。

第三——**化学边界和自我复制出现**。通过原始汤中分子的偶然碰撞活动,第一个能够复制自身的分子偶然形成。生命的第一种原生物质——即“世界质料包”(packets of worldstuff)[16]——出现了,它具有一种保持它们边界完整性的日益增长的能力,以及提高它们的复制能力。 273

第四——**生物边界出现**。简单的自我复制分子的“包”,用半透膜的保护鞘包起来形成了第一个原始细胞。这些“生命”能够主动地控制穿过它们膜的信息和能量——边界把“内部”东西与“外部”东西分离。膜——即原始“皮肤”——的演化对生命的维持是至关重要的,而且它是心智出现的决定性因素。

第五——**有辨别能力的边界/选择性的膜**。半透性生物边界的出现产生了“内部”与“外部”以及“自我”与“他者”之间的第一次区分。① 这些膜允

① 这是汉弗莱理论的一个有趣方面。这个基于一个物理边界的“内部”与“外部”的区分,是“自我”与“他者”之间区别的来源。现在,正如物质论的存在论的批评者(如肯·威尔伯,在《性、生态、灵性:演化中的精神》指出的,在“内部”(指一个物理位置)与“内在”(指一个非空间的体验维度)之间有天壤之别。将这两者等同起来颠覆一个根本的存在论区别。然而,既然这恰恰是汉弗莱陈述的目的,即物质论的平地(flat-level)存在论可以充分解释主体性和意识,那么他的首要任务之一就是说明(在一个物理边界内的)“内部”事实上如何成为“内在性”和“自我”的感觉或体验的来源。如果他成功地完成了这一点,那么他的理论将对泛体验论/彻底自然主义和观念论构成一个严峻挑战。

许一些外部物质进入,同时将其他物质阻止在外面,在它的自我繁殖的化学物质中,并且也能在自我复制的化学物质以及在这些物质与膜之间,维持一个最优的内部协同状态,它引起了对此有机体而言什么是"好东西"或什么是"坏东西"的最初区分。任何增强生存和繁殖能力的事物都是"好东西",而任何危及这些的都是"坏东西"。

第六——**自然选择有助于和促成敏感性**(sensitivity)。通过繁殖机制中的偶然变异,原始有机体的一些复制品发展了具有更高选择性或敏感性的膜,以区分作用在有机体表面的"好的"和"坏的"刺激。因此,演化有利于那些发展出具有更高分辨敏感性的有机体,因为它们提高了生存和繁殖的"适应性"。

274

第七——**自然选择促成反应的灵活性**。再一次通过偶然变异和自然选择过程,一些有机体提高了它们的"敏感性",即,它们在刺激发生的位置作出有选择反应的能力。一个应答反应的更大指令系统(诸如远离"坏的"刺激的表面收缩,或伸展表面以吞噬"好的"刺激)将会进一步增强差异化的生存和繁殖的适应性。

第八——**自然选择促成非局部的反应性**。发展出延迟和替换其反应的能力的有机体——这样,它们无需总是立刻对刺激所撞击的表面上的点作出反应——会导致日益增强的反应灵活性并改善适应性。随着神经系统的演化,有机体能够把信息从表面的一个部分转播到另一个部分。这种替代反应相当于有机体反应中的一个延迟。

第九——**自然选择促成情感反应**。在"好的"与"坏的"刺激之间作出辨别,加上趋近或避开(带来不同反应的)刺激的能力相当于"喜欢"(liking)对"我"(即这个有边界的个体)来说好的东西和"不喜欢"对"我"来说坏的东西。使用术语"喜欢"和"不喜欢"暗示了"情感"或差别对待的敏感性或"感受"的出现,并因此暗示了原始心性(protomentality)的出现。

引入"喜欢"和"不喜欢"是合乎情理的,因为表面分辨/敏感性蕴含了偏向好的刺激而不是坏的刺激。更进一步,"喜欢"同样蕴含了一个对自我相似刺激或物体的偏好,因为它们可以通过膜被同化,并且更容易被整合进细胞的内部活动。有机体喜欢(选择/偏好)像它自身(自我相似)的东西。而且,从另一个角度,喜欢(偏好)类似(自我相似)的东西暗含了成为自我边界(主体性)内的那个主体所像是的东西的存在。

因此在第九个阶段,我们已经有了心智或意识的基本成分:我们具有了一个有界个体内的主体性;我们在这个表面具有了感受,此处传入刺激之间的选择性相当于敏感性;我们同样在这个表面具有了情感,此处反应模式的

275

变化（趋近或避开）相当于"喜欢"与"不喜欢"之间的偏好或无意识选择；我们有了意义和意向性，此处表面处的事件对"我"（即，膜密封个体的内部结构和动力）来说被分别为"好的"或"坏的"。因此，基于对"好的"或"坏的"刺激的分别或"偏好"的分辨敏感性（感官情感）就成为后来被称作"意识"或"体验"东西的基础。①

第十——**延迟反应模式需要已储存的表征，而那意味着心智**。随着对局部刺激的替代反应或非定域反应的演化，反应被延迟了，而且在某种程度上与敏感性解耦。实际上，这意味着一个"中心站点演化出来，在这个地方，表征——以行动模式的形式——在它们实施之前被暂时搁置。……它们被储存的地方可以说是它们保存在心智中的地方"[17]。汉弗莱继续说道：

> 简言之，当动物首次有能力储存——以及有可能回想和改进——对作用于它们身体上的环境刺激的基于行动的表征时，它们就首次拥有了"心智"。心智的物质基质是神经组织……在胚胎发育过程中形成脑的神经管源于皮肤的内折。[18]

这是对汉弗莱有关心智源自完全无感觉的物质以及主体性源自"客体性"理论的"第一遍"总结。到目前为止，如果这是一个合理的故事，那么基于这种涌现的"不可设想性"的泛体验论的彻底物质论的论题就已经被严重削弱了。但这只是开始。汉弗莱继续清楚细致地阐述了其理论的更多方面。 276

迄今为止，他的理论只说明了主体性现象，只说明了有关一个动物如何能回答"在我身上发生了什么"或"对我来说事情像是什么"的问题。但是这个理论尚且不能说明动物如何能解释"在外界发生了什么"——即不能说明输入刺激的外部位置或来源。而这样一种能力具有头等重要性。当动物无须等到一个刺激与它的皮肤发生物理接触（例如，鹰爪扣住一只兔子毛皮的感受）之时，该动物的存活率将得到显著提高。反之，如果动物可以将一个远端刺激（诸如鹰的阴影）感觉为和解释为鹰的一个"符号"，那么这个动物可以采取及时的规避行为。但这需要一种能力，它能将"符号"（阴影）的一个（延迟的）内部表征与这个"所指"（鹰）的表征的一个抽象或储存的记忆关联到一起。而现在我们确实是在谈论心智。

感觉与知觉

汉弗莱认为，意识的演化涉及两种不同但互补表征样式的出现：（1）对

① 汉弗莱强调，除非并且直到心理学恢复"感官情感"（即享受、愉悦和痛苦感）的中心作用——威廉·德拉蒙德（William Drummond）在1623年称作"高兴器官"——否则心理学将继续"在一个空水池中捕捉意识"（1992, p. 51）。

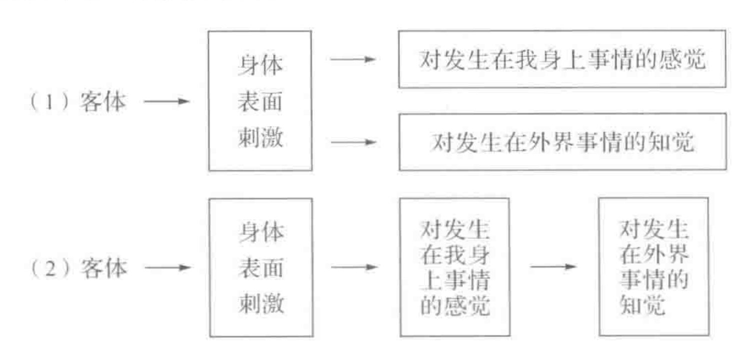
"发生在我身上事情"的内部表征,即"主观感受的感受质和关于自我的第一人称知识";(2)对"发生在外界事物"的表征,即对第三人称的"认知的意向对象和关于外部物理世界的客观知识"的表征。[19]

我们现在来看汉弗莱理论的第二个要素。在确定了感觉的演化可以被解释为封闭个体有机体的膜日益增长的选择性和敏感性的一个自然结果之后,汉弗莱下一个步骤是解释知觉,以及强调感觉与知觉是如何不同的两种现象。他的理论有赖于将感觉解释为朝向主观事件("发生在我身上事情"),而知觉则朝向客观事件("发生在外界事情")。换言之,演化赋予了有机体两种不同但是互补的体验世界的模式,两者"是二选一的(alternative)并且本质上是对到达身体的环境刺激的意义进行解释的非重叠方式"[20]。

277 他发现,他的这部分理论在心理学家诸如弗洛伊德和一位"不起眼的"宗教心理学家埃德温·D. 斯塔巴克(Edwin D. Starbuck)那里以及在18世纪苏格兰哲学家托马斯·里德(Thomas Reid,1710—1796)的著作中找到先例。他引用里德的《论人类理智》(*Essays on the Intellectual Powers of Man*):[21]

> 外部感官有双重职权——使我们感受,和使我们知觉。它们提供给我们各种各样的感觉,有些是愉快的,有些是痛苦的,还有一些是中性的;与此同时,它们也赋予我们一个外部对象的概念和一个其存在的不可抗拒的信念。这个外部对象的概念是自然的杰作;与之相伴随的感觉也是如此。自然借助感官产生的这个概念信念,我们称之为知觉。与知觉相伴随的感受,我们称之为感觉。[22]

汉弗莱把感觉定义为对"发生在我身上事情"的表征;把知觉定义为对"发生在外界事情"(对"非我")的表征。感觉和知觉与两种一般方式中的任何一个相关,平行地或序列地:



既然知觉可以在感觉完全缺失的情况下发生的这一点对汉弗莱的理论至关重要,因此他相中了选择(1)。作为支持"平行"选择的证据,他在为人

所知的“皮肤—视觉”、“盲视”和“视觉失认症”等心理学现象上投入了大量篇幅。他写道：“感觉将此地性(here-ness)、此刻性(now-ness)、我性(me-ness)赋予对世界的体验，其中没有感觉的纯知觉是不存在的。”[23]感觉是一种加工信息的样式，它关注主体的当下、即时的反应性，而知觉则更多关注外在客观的永久性、未来的可能性。 278

之后他指出：“感觉是在面对到达其身体表面的刺激时让主体准备采取立即行动来延伸、逃避或改善自己的当下状况。”[24]而“感官表征过程只需当物理刺激出现在身体表面时对其形成一个内部拷贝而无需涉及更多东西；但知觉表征过程却涉及更多，诸如编造一个有关出现在外部世界的这个刺激意指什么的故事”[25]。内部副本是“意象”的另一术语——而意象涉及把信号传递回脑的感官中心。

汉弗莱认为，感觉与知觉的区别是：感觉是在我边界处“发生在我身上的事情”。它涉及刺激的一个内部表征或“副本”，因为感觉关系到这个膜封闭的个体，这个“自我”(self 或 ego)。感觉携带有一种情感品质：刺激对“自我”来说或是“好的”或是“不好的”。感觉在当下是即刻被感受到；它朝向主观体验，与“我”或自我相关联。

另一方面，知觉是关于超出我边界处的“外界发生的事情”。它是关于事件的外部的、客观的世界。知觉涉及对指称某些非定域事物的“符号”的表征；它是对刺激所指称的外部世界状态的解释。既然它关注外部事物，因此知觉不是关于任何特定的“自我”(ego/self)——即，任何人可以感知此同一客体(反之只有“我”对发生在我身上事情具有感觉)。

简言之，于是：感觉是刺激的一个内部的(主观的)复制；知觉是关于外部世界中(客观的)重要性(significance)的一个解释、一个故事。例如，感觉就是此时此刻感受鹰爪抓入我的皮肤；知觉是看到这个阴影(或听到这个叫声)，接着推测附近有一只鹰——而如果我不马上做些事情的话，那么我将感受到那些锋利的爪子。

意识的基础

写到全书篇幅的一半时，汉弗莱开始锁定他的猎物。他已经看到了鱼清晰的银色轮廓，就在水面以下。他的手捧在鱼腹下，他的指尖温柔地抚摸鱼鳞。在把鱼舀出来掷在脚下之前，他只需再多些谨慎的、让人陶醉的举动。最重要的——并且也是最不可靠的(slippery)——举动之一就是牢固地 279

将感觉(正如他所定义的那样)确立为意识的基础。在第15章,他列出他认为他已经确立的八个断言。它们是:

- 若要有意识,那么本质上要有感觉:即,要有对此地此刻发生在我身上事情的负载情感的心智表征。
- 意识的主体——“我”——是一个具身自我。在身体感觉缺失时,“我”也会终止。Sentio, ergo sum——我感受,故我在(I feel, therefore I am)。
- 所有感觉都内隐地位于我与非我之间的空间边界,以及位于过去与将来之间的时间边界:即,处于“当下”。
- 对人而言,大多数感觉发生在五个感官(视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉)之一的职权中。因此,大多数人的意识状态具有这些品质之一。不存在非感官的、非模态的意识状态。
- 未涉及直接感觉的心智活动只有当它们伴有感觉“提示”时才会进入意识,正如发生在心智意象和梦中的例子。
- 这也适用于有意识的思想、观念、信念……有意识的思想通常作为声音意象在头脑中被“听到”,而如果没有这个感官成分,它们就会逐渐消失。
- 如果我们宣称另一个生命有机体是有意识的,那么我们是在暗指它也是感觉的主体(尽管不一定是我们熟悉的一种感觉)。
- 如果我们要宣称一个非生命有机体[诸如一个机器人]是有意识的,那么上述标准必须同样适用。[26]

几页之后,他提出了一个更简洁的意识定义:“‘若要有意识’,那么的确本质上‘要有感觉’——或更一般地说‘要有对此时此刻发生在我身上的事情的负载情感的心智表征’。”[27]而且“任何意识理论,如果不是一个关于感觉拥有的理论,都无法解决这个真正的问题”。——这是说意识“必须涉及‘成为我像是什么’的原生感受”[28]。

280

在致力于使感觉与意识实际上同一之后,他继而揭示了一个显而易见的矛盾:“即特定的心智状态也能进入并不直接源自感官刺激的意识。”[29]为了解决这个“矛盾”,他说道,我们必须回答“拥有感觉是什么”的问题。并且他再次强调“感觉的功能是给主体提供对‘发生在我身上的事情’的表征,最初是充当情感的一个中介者,但随后是给主体提供与知觉和意象相连的重要的从属功能”[30]。

但是他所做的不只是重复自己。鉴于其论证中感觉的极端重要性,他用一整章阐述了感觉的“五个特征”:“感觉通常(i)属于主体;(ii)与身体的特

定位置相联系；(iii)是模态特异的；(iv)是现在时态的；(v)在所有这些方面都是自我描述的(self-characterizing)。”我们分别来看一看。

1.“感觉典型地属于主体。”即，“发生在我身上的事情”意味着发生在“我的具身自我”之上的事情，发生在“我”与“非我”之间的物理边界内的事情。只有“我”具有感觉——我拥有它们，它们是专属于我的(mine)。就关于这一“我/非我”边界的感觉来说，没有其他有边界的存在具有这一关系或视角。因此，我的第一人称视角完全依赖我自己有边界的身体的位置。当然，我同样可以具有关于我自己身体的第三人称视角；一个可以被许多其他观察者分享的视角。换言之，我同样可以知觉我的身体，就像其他人做的那样。但是只有我可以既知觉又感觉发生在我身上的事情。

2.“感觉通常与身体空间的某一位置相联系。”这一点上面已经提到：即感觉总是发生在某个特定位置，它是由目标身体的坐标所界定的。坦率地说，我总是在我身体里面或身上的某个特定位置感受到一种感觉(例如，如果我品尝一些东西，它同我的嘴联系到一起；如果我用手指感受一些东西，它同我的手联系到一起；其他感觉亦是如此)。相比之下，我的知觉并不涉及我身体的任何特定位置。我能用任何一种感官或感官的组合感知我身体外面的物体。

281

3.“感觉通常是模态特异的。”每一种感觉都属于一种与众不同的感官模态——视觉、触觉、听觉、嗅觉、味觉。“它们绝对的区别性——即一种模态与另一种模态之间的差异——是关于感觉的最不可思议的事实之一。……但在它们之间没有任何可想象的桥梁。”[31]① 然而，知觉从不关注刺激本身的本性，而是关注它在外部世界中所指称的东西。

4.“感觉通常是现在时态的。”不管我感觉到什么，它总是当下地发生在我身上。“即只要表面刺激继续，那么每一个感觉大概就会存留。”[32] 知觉既能指涉过去也能指涉未来，以及当下。“与感觉不同，知觉不会持续存在任何长度的时间。……知觉本身不是一个具有它自身生命的持续实体。……它已经完成——反之感觉通常……正在继续，并且是未完成的。”[33]

5.“感觉是自我描述的。”“感觉讲述它们自己的故事。”[34] 不像知觉

① 这似乎忽略了证据充分的联觉现象，在联觉中感觉之间通常明显的区别被忽略或超越。一些人可以“品尝形状”、“看到声音”或“听到颜色”。例如，参见理查德·西托维克(Richard Cytowic)的《品尝形状的人》(*The Man Who Tasted Shapes*)。

需要解释，感觉是直接和即刻地被知道；它们无需被推知。它们是"自我揭示的"，即，它们直接揭示关于它们自身的上述四种品质或特征。

感觉是"指令"

在阐明五种感觉特征之后，下一步是要更仔细地考察"我拥有我的感觉"——即感觉专属于我——这个想法。这很重要，因为正是这种专属的所有权的感觉产生了主体性与客体性之间的区别。关于"专属"所有权的另一个术语是"私人"所有权。没有其他人可以通达我的感觉。其他人不曾通达我的疼痛。相比之下，我的知觉不是专属的或私人的；它们属于公共领域。它们是客观的。很多人都可以感知到钉子扎到我的脚趾——但是只有我感受到它。

282

因此，我以一种我并不"拥有"我的知觉的方式拥有我的感觉。而正是这种所有权的品质是汉弗莱意识研究中的一个主要线索。他花了一章或两章来研究所有权概念以及它与"意欲"（volition）的关系。他向我们表明，所有权概念最终是如何来自我们对我们自己身体自主控制的觉知。我知道这是我的身体，这最终是通过当我将移动身体的一部分时它们是否也随之移动而得到检验的。那是决定我的身体与不是我身体的东西之间的基本标准。由此，他继而问感觉的所有权是否同样是因为——"以某些特定方式"——它们同样受执行指令的管辖？在肯定地回答了感觉是意欲的或意向的这个问题之后，汉弗莱绕动他的食指进一步逗弄这条鱼。他正在指向的论证思路是：

> [任何]心智状态都将是自我指示的，当且仅当它既指涉身体上一个特定位置又恰恰在那个提到的位置上产生一个物理扰动。……因为事实上兼备这两种要素（即指涉身体上的一个位置的要素和伸展出去在这个位置制造一个扰动的要素）的任何心智状态根据定义会属于这类身体活动。……我们可以得出结论，即感觉本身实际上是一种身体活动的形式。[35]

换言之，感觉是指令。它们（以神经信号的形式）被这个有边界的自我发布，指向其身体上的一个特定位置，从而在那个特定的身体位置产生一个物理扰动。与人们通常相信的相违背：感觉不只是发生在我们身上；它们发生是因为我们在对刺激作出反应时创造了它们。

> 一开始，"敏感"所意味的无非是局部反应，换言之，在表面刺激出现的地方有选择地作出反应。[36]

之后在演化中，当有机体发展出神经系统后，它们开始把信息从皮肤的一个部分中转播到另一个部分，并在那个地方产生反应；而那些自我启动的反应在其他那些位置被感受为感觉。中继和延迟反应导致表征原初刺激的灵活行动模式。那些“行动模式”是情感的，因为它们分辨出受欢迎的与不受欢迎的刺激。汉弗莱现在更进一步提出：“敏感性主要是作为一种在刺激点上对这个刺激做一些事情的手段而演化的。”[37] 283

> 甚至是在人类中，感觉活动也是原始情感反应的直接后裔。“感官回路”已经渐渐延长。尽管如此，一个未曾中断的传统依然将现代人类的感觉与那些原始变形虫的接受或拒绝的蠕动连接起来。[38]

汉弗莱谨慎且小心翼翼趋向这个结论：在演化中开始作为对外部刺激的局部表面反应的东西，后来变成为一个灵活行动模式（或一系列指令）的一个集中表征。换言之，最初作为真正身体性活动的东西已经演化为某种脑活动：“感觉涉及一种感官反应，一个信号从中央站点被发回到神经末梢位置（一开始是回到它自己身体表面，但是随后回到位于脑皮层上的一个替代位置）。”[39]

延展当下的“厚重时刻”

汉弗莱意识理论的物理主义核心——并且它在存在论上不同于泛体验论和观念论的地方——是：感觉源自膜封闭的“世界质料包”（packet of worldstuff）——它们是完全无感觉的世界质料——的边界或表面的机械反应。于是，感觉最终不过是惰性物质的高度精细的机械反应回路。而正如我们已经看到的，既然他根据感觉定义意识，因此他有效地提出一种关于意识的机械的、物质论的解释。

他的挑战是用他的解释来说明意识的特异特征，诸如它的“原生感受”、它的主体性、它的感受质、它的第一人称视角、它的当下品质、它的意向性和意义。而且他声称仅仅通过描述感觉从原始的接受－拒斥反应到灵活行动模式的集中位于脑的精微表征的演化就能做到。在这个理论发展中的一个关键要素是论证感觉是意向性的——即感觉是宿主有机体以“指令”的形式产生的，这些指令从中央神经系统转播到它们在此产生一个物理扰动的外围区域。这个“物理扰动”就是被有机体体验为感觉的东西。 284

然而，存在一个问题：如果有机体借助的一切都是“无感觉的原生质料”，即纯粹的物理物质，那么它怎么能产生指令呢？它当然可以沿着神经纤维传递“信号”（计算机一直在做类似的事情），但是信号在一个关键方面不同于指令。尽管信号把信息从一个位置传递到另一个位置，但“指令”还

涉及意向性和预期。指令传递了一个有待实现的预期效应。换言之,指令朝向未来。这对心一脑关联的物理主义理论而言是一个真正的问题。而这也是汉弗莱认识到的一个问题:"除非它的发送者在其头脑中已经有了这些效果,否则没有信号能够成为一个指令。"[40]

这是一个主要问题的原因是:它危及使该理论落入一种无穷倒退。因为这个理论的整个要点就是提供一个意识的解释,可是这里我们似乎不得不认为这个理论本身的关键要素——即,涉及沿神经纤维发送指令的脑细胞——已经拥有了心智或意识。而如果脑细胞是有意识的体验实体,我们对此该如何解释呢?如果它们的分子是有意识的……当然,这个"无穷后退"是泛体验论的——意识一路向下。

既然汉弗莱绝对不会提出一种泛体验论的理论,他不惜一切代价避免心智的无穷后退。而目前与其理论的独创性相一致的是,他提出了一种新颖的解决方案:即"延展当下"假设。而也许恰恰是在这个地方,我们发现了其理论中的阿喀琉斯之踵(Achilles' heel)。我会马上回到这里,但目前有趣的是要注意到,他的理论恰好就在泛体验论威胁反驳这个故事的地方存在潜在的脆弱性。

285

在承认"一个信号仅就其本身而言,不可能等于一个指令"以及"一种通往身体表面或脑皮层的神经脉冲模式就其本身而言不构成一个指令"之后,[41]汉弗莱的创造性跳跃是伸展时间并嵌入一个反馈回路。他提出,一个"信号"可以成为一条"指令",如果身体表面的反馈信号知会了最初信号的最终所要归宿的脑。因此,一旦拥有"终态"(end-state)信息,脑将"知道"效果将是什么,从而能够预期结果。这样一种方案当然涉及"时间上的反向因果作用",在此一个未来事件知会或改变了之前的事件状态。而这公然违背了物理主义科学的一个根本原理:因果律。这一定律称,一个原因必然(而且因此始终)先于它的结果。事实上,这正是"原因"和"结果"根据它们的顺序的、时间的关系被定义的方式。

所以当汉弗莱竭力为意识由完全无感觉的物质演化而来提供一个逻辑的、融贯的和全面的解释时,他现在发现自己的地基摇摇欲坠。他处在滑入溪流彻底吓跑鱼儿的真正危险之中。他的物理主义理论到了这种境地:为了采取下一步骤,他却不得不违背恰恰用来支持其理论的物理学体系的基础。他开始坠入一个致命的归谬法。

但是他发现他的平衡足以使他采取决定性的举动:"在未来成为某物……并不能改变它的当下意义,"他反击道,

> 这全赖"当下意义"意味着什么,尤其是,依赖于"当下"何时发生以

及“当下”持续多久。假定当下被稍微延长一点。假定它持续足够长的时间让当下与过去重叠。[42]

换言之，假使当下时刻被充分延展，使发出或返回信号重叠或插入它们的信息，又会如何？在这种情形下，发出信号在它完成其行程之前能够“知道”在时间线的“终点”发生的事情。初始信号现在具有了“终态”的信息，能够预期它自己的效应从而成为一种“指令”。就是这个！汉弗莱将这个有问题的指令的预期和意向品质，编入一个反馈回路的纯粹物理系统。他已经把水变成了酒，并且一下子把鱼放到了煎锅上。 286

有意识感受——它已经出现了——是一种引人注目的意向性作为。感受进入意识，不是作为在我们身上发生的事件，而是作为我们自己造成和参与的活动——这些活动返回自身从而产生了主观当下的厚重时刻。……我们最终拥有的似乎完全是一系列的神经冲动或信息，它们在脑的物理回路中流动。[43]

但是不要这么快。让我们再讲一次这个故事。正如汉弗莱所言，它完全取决于我们所谓的“当下”意味着什么，以及“当下延续多久”。换言之，它完全取决于延伸时间，通过用“延展当下”或“厚重时刻”的概念来替换瞬间当下的概念。但确切地说，这奏效吗？“延展当下”比把水变成酒更容易或更有意义吗？在物理学中，较之量子具有空间，当下的延续则要更少。事实上，当下没有延续，或顶多是无限短的延续（这等于一回事）。汉弗莱的解决方案是把时间分成他所谓的“物理当下”与“主观当下”。

严格说来，“物理当下”是无限短的延续的一个数学抽象，而在其中没有任何事情发生。相比之下，“主观当下”可以说是我们有意识生命的承载者和容器，而所有发生在我们身上的事情都发生在它里面。[44]

但“主观当下”是从哪里来的？它不可能来自脑一感官信号的反馈回路，因为那恰恰是我们需要用来将反馈回路首先把信号变成指令的东西。 287
它出现在理论中是汉弗莱做的一个临时插入，因为他自己的理论迫使他这么做。理论没有包含对“主观时间”出现的解释。

为了避免泛体验论的这个无穷后退，汉弗莱只得把时间分开，然后凭空地召唤这个主体性的幽灵（如果没有主体性，你不可能具有“主观时间”）。或，毋宁说，他是从他的反馈回路的原材料中招引主体性。或他凭空创造了主体性，或它一直存在于反馈回路得以从中演化的“世界质料包”中。既然声称他凭空创造了主体性没有意义，因此我们不得不得出结论：它一直内在于演化的原生材料中。

汉弗莱理论的问题与其说是“主观时间”的想法,不如说是与“物理时间”的对比。毕竟,正如他所言,物理时间只是无限小延续的一个数学抽象;否则物理时间被还原为一个空间维度,完全缺乏任何延续的或体验的品质。因此,主观时间与其说是有问题,不如说它是理解延续时间的唯一有意义的方式。泛体验论者(如大卫·雷·格里芬)会同情汉弗莱引入“主观当下”的需要,并且同意他有关“‘主观当下’可以说是我们有意识生命的承载者和容器,任何发生在我们身上的事情都发生在它里面”的主张——因为他们会说,那是存在的唯一的一种当下。[45]

于是,有讽刺意味的是,汉弗莱的理论成败系于“主观当下”概念,而如果它成立,那么它的确如此,因为它必须接受泛体验论的存在论,即主体性一路向下存在于物质中。它存在于第一个阿米巴的第一次扭动中,存在于通过其边界膜被过滤的分子中,存在于膜本身的分子中;它存在于第一个自我复制的分子中,存在于构成它们的螺旋脊柱的原子中;它存在于太古的化学汤中,在从九千多万英里的太阳发出射到它们身上的质子中;它存在于恒星自身核的核反应中;它存在于大爆炸之后片刻充满宇宙的原始等离子射线中。而它也一直存在。

288

尽管汉弗莱对感觉和意识的起源和演化进行了机敏、融贯的分析,一个富于精妙、逻辑特色和实验数据的分析,但他依然以被染色的水而告终,他认为他生产了“意识之酒”。他的被染色的水是最好佳酿的一个非常好的副本——但是依然只是一种“受骗者的酒”。尽管他以几乎无法察觉的精妙手法引入这个主观当下的“染料”,但其意识的物理复制无法产生奇迹。这个鱼脱钩了——不可设想的依然是不可设想的。

术语表

因果的：因果性是指每一个结果都有一个原因。如果是这样，并且如果所有的原因只是物理的，那么物质论、机械论和决定论将是正确的。如果意识不是副现象（参见该词条），那么某些原因将是非物理的——而尽管因果性可能依然正确，但物质论、机械论和决定论将是不正确的。

意识：两种基本意义：哲学意识，在此"意识"指一个以内在性、主体性、感知能力、感受、体验、自我能动性、意义和目的为特征的实在状态。任何具有其中这些特征的事物即具有意识。不具其中这些特征的事物则是非意识的——空白的、空虚的、空乏的、完全客观的。简言之，它与完全非意识的事物（不管它们可能是什么！）形成对比。

在另一方面，心理学意识是指在觉知阈限之上的一种意识状态（例如，清醒、做梦、欢愉、恐惧、神秘）。它预设了哲学意识的存在。心理学的意识一般与处在觉知阈限之下的无意识（例如，熟睡、催眠、昏迷、毒瘾、本能）形成对比。无意识与非意识不一样，前者依然具有一些心灵或主观活动的表现，后者则是完全客观的。

意识的第三种意义是指高级的神秘或灵性（spiritual）意识状态，其中的典型是合一性、关联性、慈悲和爱的体验。然而，因为灵性意识是一种意识状态（尽管是较高级或最高级的），因此它同样是心理学意识的一种形式。它通常与"未觉悟的"或"未发展的"日常意识状态形成对比。

决定论：曾经发生的所有事物完全由在先原因严格决定的观点。与之形成对比的观念是诸如随机性、自由意志、创造性和选择。

涌现：从先已存在的、本身并不具有该属性的物体的组合中产生的任何新属

性被称作是涌现的。因此在物质论中,先已存在的物质(诸如脑细胞)——它们本身被认为是完全没有感知能力(不具有任何主体性或意识)——的组合被认为是意识从脑中涌现的原因。如果涌现的事物不具有导致世界上任何事情发生的力量,那么该事物被认为不仅是涌现的,而且是副现象的(参见该词条)。

副现象:一个副现象纯粹是某个原因的结果,它自身没有任何因果力量。意识被认为是副现象的,如果它盘旋于脑"之上",却对脑没有任何因果影响。副现象具有单向的"上向因果作用"的特征。

认识论:研究知识本性的哲学分支,它问诸如"什么认识方式对我们是可适用的"、"我们如何能认识万物"、"我们认识的东西如何能匹配实在的东西",以及"什么构成了实在事物的证据"等问题。

无感知能力的:完全缺乏感知能力(参见该词条)——完全缺乏体验、主体性、意识、心智——的任何实体被认为是没有感知能力的。它是"空乏的"。

定域的:当两个或多个事件通过力或信号交换在时一空中连接在一起时,它们被称作定域的。于是,"定域"事件事实上覆盖了广大的时一空区域,只要存在一个不曾中断的信号或力的链条在起作用。

物质论:这种观点声称存在的所有事物皆由物质或物理对象、事件或力组成,并且根本的物质或物理材料是"死的"或无感知能力的。

物质:历史上的一些伟大人物在物质是什么上面没有达成一致:

德谟克利特:虚空中的原子。
柏拉图:完美形式的不完美反映。
亚里士多德:纯粹的潜在性。变化的东西。
普罗提诺:最靠近非存在,最远离精神。
奥古斯丁:无形式的基质。依其自身不存在。
阿奎那:原初基质。不为感觉或理性所知。
布鲁诺:*matter-materia*。自然的智能摇篮。
笛卡尔:空间中的广延。
洛克:感官属性的神秘来源。("我们知道不是什么。")
贝克莱:不存在的一些东西。
休谟:未知。
康德:不可知。
怀特海:过期的体验时刻。
爱因斯坦:能量形式。

波尔、德布罗意、海森堡、薛定谔：不确定的量子波。

爱丁顿：多半是幽灵般的真空。

玻姆：显析序的形式。

机械论：机械论与物质论的大多数版本是齐头并进的。它声称宇宙中的所有关系涉及物质微粒之间的推和拉，运行的所有事物就像一台机器。它与“决定论”和“因果”（参见该词条）密切相关。

非因果的：如果一个事件自发地产生，例如，没有任何之前的原因，被认为是“非因果的”（noncausal 或 acausal）。这会是一个无原因的结果。例子是纯粹随机性、纯粹选择、纯粹创造性。在荣格心理学中，术语“同时性”被用来指这样一类事件，它们涉及非原因的心智与物质之间的有意义联系。

非定域的：如果时一空中某一区域的一个事件和时一空中另一处区域在它们之间没有力或信号传递的情况下（因果地或非因果地）相联系，那么这个事件是非定域的。它的效应不局限在时一空的任何特定局部区域。一个非定域效应与一个机械论效应完全对立。

客观性：独立于任何有感知的心智或不受心智影响的任何事件或物体被认为是客观的。它的存在是完全外部的。在这个意义上，客观性意味着关于这种物体的知识，在此认识活动并没有以任何方式改变这个物体。

存在论：研究存在本性的形而上学分支。它是对“实在装置”的研究——哪种存在（entity）现实地存在？根本的存在论研究基本层面的存在的种类。在笛卡尔之后，西方哲学的大问题是心智与物质在存在论上是否是不同的种类，或它们是否共享同样的根本性质。

范式：“范式”的词典定义是“1. 模式、样例或模型。”从词源学上讲它来自希腊语 *paradeigma*，由 *para*（指“并排”、“在附近”或“超过”）和 *deigma*（指“例子”、“一个展映”）组成。所以“para-digm”指“旁边的例子或没有先例”；我们可以说它是在一个例子的旁边或符合一个例子——即一个“模型”。我们可以说它是“超出展映”，意味着它是以某种方式不可见或未被注意的东西。所以“范式”具有双重意义：既指事物（例如，世界）的一个模型，也指一个不可见的结构（例如，我们借以看待世界的思想体系）。一个范式是一套假定、信念、意见、“事实”、理论、指令和“法则”，根据它，我们理解了世界。它就像观念的上层建筑，一个我们悬挂我们对实在的理解和“知识”的脚手架。

感知能力：任何具有感受能力的有机体或存在即是有感知能力的。这样的

一个存在具有主体性(参见该词条),因为它拥有视角——即成为那个存在感觉像是什么。因此,感知能力实质上可以与体验、意识和心智这类术语互换。

故事:故事揭示了事物成为它们所是的方式。它们讲述了开端和中途,而如果它们并始终有结尾,那么它们指向,并保持道路开放。故事是暗示的,而不是确定的。它们吸引或邀请行动。故事制定创造的过程,以此现实从潜在中出现。通过生成,它们使丰饶的存在由隐变显。

故事是意义的展开:它们代表状态的变化,在这里之后的状态需要参照它们的前因以完成它们自身的存在。更简单地说,故事需要对已经发生事情的记忆,对正在发生事情的体验,以及对将要出现事情的期待。所有这一切需要意识。

同时性:卡尔·荣格把同时性定义为"具有相同或类似意义的两个或多个因果无关的事件在时间上的巧合"。伴随同时性的感受通常是一种对隐含的秩序或模式的感觉,在时间的某一时刻把不同事件联系到一起(而不是被因果性或机遇连接在一起)时,会伴随一种怪异的调子、一种奇异感、一种神秘感,一种无法解释的有意义联系的感觉。对无法解释的有意义联系和巧合的感觉与一种不能归结为任何可思考的因果联系的知识结合在一起,这通常伴随着一种超自然的明显感觉:一些更深层次、更高级或更广阔的模式包裹住那些明显毫不关联的事件。

同时性通常是超自然的,因为它们带有一种感觉,即这个被感知的意义是超个体的——超出主观投射,这个意义以某种方式超越所涉及的任何个体的心灵,并且同样是客观情境的一部分。这个意义被感觉为内在于物质世界,就如它内在于人的心智。物质和心智在事件的展开中好像是协作甚至协同的——好像被赋予世界道路(包括其中的我们的个体部分)以秩序和安排的更深层次和更巨大的模式所"劝诱"或哄骗。

主体性:拥有视角、拥有内在性的任何物体或事件,内在地成为那个存在像是什么被认为是拥有主体性。任何这样的存在是一个主体而不是客体。

注　　释

导论　意识悖论

[1] Chalmers, *The Conscious Mind*.

[2] Rosen, *Science, Paradox, and the Moebius Principle*.

[3] Koch, *American Psychologist*, 257.

[4] Harman, *A Re-Examination of the Metaphysical Foundations of Modern Science*.

[5] Schrödinger, *What is Life?*, 121.

第 1 章　开篇:意义的居所

[1] Griffin, *Unsnarling the World-Knot*.

第 2 章　突破:一个新宇宙论故事

[1] Ryle, *The Concept of Mind*; Koestler, *The Ghost in the Machine*.

[2] Dawkins, *The Blind Watchmaker*.

[3] Monod, *Chance and Necessity*.

[4] Young, *The Reflexive Universe*.

[5] Hooker, "The Nature of Quantum Mechanical Reality: Einstein versus Bohr" in *Paradigms and Paradoxes*.

[6] Aspect, Dalibard, and Roger, *Physical Review Letters*, 49.

[7] Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*.

[8] Prigogine and Stengers, *Order Out of Chaos*.

[9] Searle, *The Rediscovery of the Mind*.

[10] Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science" in *The Reenchantment of Science.*

[11] Dawkins, *Blind Watchmaker.*

[12] Dennett, *Consciousness Explained.*

[13] Nagel, *The View from Nowhere.*

[14] McGinn, *The Problem of Consciousness.*

[15] Strawson, *Mental Reality.*

[16] Griffin, *Unsnarling the World-Knot.*

[17] De Quincey, "Consciousness All the Way Down?" in *Journal of Consciousness Studies*, 217-229.

[18] McGinn, "Can We Solve the Mind-Body Problem?" in *Mind*, 349-66, and in *The Mind-Body Problem*, 99-120.

[19] Jahn and Dunne, *Margins of Reality*; Radin, *The Conscious Universe.*

[20] Schrödinger, *What Is Life?*

[21] Churchland and Churchland, *On the Contrary.*

[22] Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science"; Spretnak, *States of Grace*; Tuana, *Woman and the History of Philosophy*; Jagger and Bordo, *Gender/Body/Knowledge*; Bigwood, *Earth Muse*; Abram, *The Spell of the Sensuous.*

[23] Spretnak, *States of Grace.*

[24] Daly, *Pure Lust*; Jagger and Bordo, *Gender/Body/Knowledge.*

第 3 章　叙事:重新发现物质的灵魂

[1] Harman and de Quincey, *The Scientific Exploration of Consciousness.*

第 4 章　意义:语言、能量和意识

[1] Dossey, "Energy Talk" in *Network*, 3-7.

[2] De Chardin, *The Phenomenon of Man.*

[3] Whitehead, *Science and the Modern World.*

[4] Rao, *Cultivating Consciousness.*

[5] Young, *The Nature of Information.*

[6] Shannon and Weaver, *The Mathematical Theory of Communication.*

第 5 章 症结:意识的问题

[1] Rosen, *Science, Paradox, and the Moebius Principle.*

[2] Cytowic, *The Man Who Tasted Shapes.*

[3] Nagel, *What Does It All Mean?*, 24.

[4] Ibid., 27.

[5] Ibid.

[6] Ibid., 29.

[7] Ibid., 30.

[8] Ibid., 33.

[9] Ibid., 33-34.

[10] Ibid ., 34-35.

第 6 章 泛心论:心智内在于物质的漫长谱系

[1] Abram, *The Spell of the Sensuous.*

[2] Bamford, *Homage to Pythagoras.*

[3] Heisenberg, *Physics and Philosophy*, and in *Physics and Beyond.*

[4] Bohm, *Wholeness and the Implicate Order.*

[5] Wigner, *Symmetries and Reflections.*

[6] Jung, *Memories, Dreams, Reflections.*

[7] Thompson, *On Growth and Form.*

[8] Waddington, *The Human Evolutionary System* in Banton, *Darwinism and the Study of Society.*

[9] Sheldrake, *A New Science of Life.*

[10] Eigen, "Self-Organization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules" in *Naturwissenschaften*, 456-523.

[11] Bateson, *Mind in Nature.*

[12] Heidegger, *Poetry, Language, Thought.*

[13] Spencer-Brown, *Laws of Form.*

[14] Gleick, *Chaos*; Briggs and Peat, *Turbulent Mirror*; Lewin, *Complexity.*

[15] Taylor, "Our Roots: The American Visionary Tradition" in *Noetic Science Review*, 6-17.

[16] Bamford, *Homage to Pythagoras*, 16.

[17] Ibid., 157.

[18] Ibid. , 20.
[19] Ibid. , 19.
[20] Ibid. , 20.
[21] Barfield, *What Coleridge Thought*.
[22] Bamford, *Homage to Pythagoras*, 29.
[23] Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*.
[24] Whitehead, *Science and the Modern World*, 41-42.
[25] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*.
[26] Mendoza, *The Acentric Labyrinth*, 243.
[27] Burnet, *Early Greek Philosophy in Treasury of Philosophy*, 55.
[28] Bamford, *Homage to Pythagoras*.
[29] Runes, *Treasury of Philosophy*, 495.
[30] Ibid. , 496-97.
[31] Ibid . , 48.
[32] Ibid. , 48-49.
[33] Mendoza, *The Acentric Labyrinth*, 124.
[34] Runes, *Treasury of Philosophy*, 48-49.
[35] Mendoza, *The Acentric Labyrinth*, 124.
[36] Ibid.
[37] Runes, *Treasury of Philosophy*, 1257.
[38] Armstrong, "Plotinus" in *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*; Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality*.
[39] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 445.
[40] Urmson and Ree, *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 249.
[41] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 445.
[42] Armstrong, "Plotinus" in *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*, 249.
[43] Ibid. , 248.
[44] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 398.
[45] Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 338.
[46] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 78.
[47] Leibniz, "The Monadology" in *The Rationalists*.
[48] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 299.

[49] Ibid.

[50] Ibid.

[51] Koestler, *The Ghost in the Machine*, and in *Janus*; Toulmin, *The Return to Cosmology*.

[52] Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality*.

[53] Spinoza, "The Ethics" in *The Rationalists*; Munitz, *Theories of the Universe*.

[54] Graham, *Disputers of the Tao*.

[55] Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*.

[56] Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*.

[57] Bortoft, *The Wholeness of Nature*.

[58] Von Goethe in Bamford , *Homage to Pythagoras*, 30.

[59] Bamford, *Homage to Pythagoras*.

[60] Perkins, *Coleridge's Philosophy*.

[61] Barfield in Bamford , *Homage to Pythagoras*, 21.

[62] Bamford, *Homage to Pythagoras*, 21.

[63] Nagel, "Panpsychism." in *Mortal Questions*, 181-95.

[64] McGinn, *The Character of Mind*.

第7章　解决:怀特海的后现代宇宙论

[1] Griffin, *Unsnarling the World-Knot*; Griffin, et al., *Founders of Contructive Postmodern Philosophy*.

[2] Lucas, *The Rehabilitation of Whitehead*.

[3] Descartes, *Descartes' Philosophical Writings*.

[4] Whitehead, *Science and the Modern World*, 144.

[5] Ibid., 174.

[6] Ibid., 71.

[7] Ibid., 58.

[8] Ibid., 51.

[9] Ibid., 69.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] Ibid., 119.

[13] Ibid., 72.

[14] Ibid., 91.
[15] Ibid., 103.
[16] Elliot, *Japanese Buddhism*.
[17] Humphrey, *Buddhism*.
[18] Whitehead, *Process and Reality*, 24.
[19] Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*.
[20] Whitehead, *Process and Reality*, 18.
[21] Ibid., 41.
[22] Ibid., 24.
[23] Whitehead, *Science and the Modern World*, 103.
[24] Ibid., 174.
[25] Ibid., 123.
[26] Ibid., 104.
[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Ibid., 127.
[30] Ibid., 79.
[31] Ibid.
[32] Ibid., 80.
[33] Lucas, *The Rehabilitation of Whitehead*, 148.
[34] Whitehead, *Process and Reality*, 176.
[35] Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality*.
[36] Targ and Katra, *Miracles of Mind*; Radin, *The Conscious Universe*; Schmidt and Stapp, "Study of PK with Pre-recorded Random Events and the Effects of Pre-observation" (Unpublished); Stapp, "Theoretical Model of a Purported Empirical Violation of the Predictions of Quantum Theory" in *Physical Review*, 18-22.; Jahn and Dunne, *Margins of Reality*; Schmidt, "Mental Influence on Random Events" in *New Scientist*; Schmidt, "PK Effects on Pre-Recorded Targets" in *The Journal of the American Society for Psychical Research*, 267-291.
[37] Whitehead, *Science and the Modern World*, 176; Cobb, "Alfred North Whitehead" in *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*.

[38] Hume, "An Inquiry Concerning Human Understanding" in *Philosophical Classics*, 318-414.

[39] Kant, *Critique of Pure Reason*.

[40] Cobb, "Alfred North Whitehead" in *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*.

[41] Ibid., 176.

第8章 泛体验论:意识一路向下?

[1] McGinn, *The Problem of Consciousness*.

[2] Whitehead, *Process and Reality*, and in *Process and Reality* (Corrected edition).

[3] Hartshorne, *The Philosophy of Charles Hartshorne*.

[4] Griffin, "*Pantemporalism and Panexperientialism*" (Unpublished manuscript).

[5] Polanyi, *Personal Knowledge*.

[6] Harman and de Quincey, *The Scientific Exploration of Consciousness*.

[7] Grof, *The Adventure of Self-Discovery*; Spretnak, *States of Grace*.

[8] Roll, "A New Look at the Survival Problem" in *New Directions in Parapsychology*.

[9] Young, *The Reflexive Universe*; and *Which Way Out?*

[10] Young, *The Geometry of Meaning*.

[11] Young, *The Reflexive Universe*.

[12] Sperry, "Structure and Significance of the Consciousness Revolution" in *The Journal of Mind and Behavior*.

[13] Schlitz, "Direct Mental Influences on Living Systems".

[14] Waddington, *The Human Evolution System*, 22; and Waddington in Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, 31.

[15] Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

[16] Paulsen, *Introduction to Philosophy*, 99-100.

[17] Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*.

[18] Ibid., 26.

第9章 整合世界观:过去的物质,现在的心智

[1] Chalmers, *The Conscious Mind*.

[2] Griffin, *Unsnarling the World-Knot*.
[3] Whitehead, *Process and Reality*.
[4] Charles Hartshorne, *The Philosophy of Charles Hartshorne*.
[5] McGinn, *The Problem of Consciousness*.
[6] De Quincey, "Consciousness All the Way Down?" in *Journal of Consciousness Studies*, 217-229.
[7] Strawson, *Mental Reality*.
[8] Dennett, *Consciousness Explained*.
[9] Churchland and Churchland, *On the Contrary*.
[10] Nagel, *The View from Nowhere*.
[11] Griffin, *Unsnarling the World-Knot*, 184.
[12] Ibid., 213.
[13] Whitehead, *Process and Reality*.
[14] James, *A Pluralistic Universe*, 207-208.
[15] Bohm and Edwards, *Creating Consciousness*.
[16] Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

第10章　结论:故事至关重要,物质讲述故事

[1] Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*.
[2] Mendoza, *The Acentric Labyrinth*.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Ibid.
[6] Ibid., 111.
[7] Ibid., 115.
[8] Ibid., 114.
[9] Lotze, *Microcosmus*.
[10] Mendoza, *The Acentric Labyrinth*, 114.
[11] Ibid., 119.
[12] James, *The Writings of William James*.
[13] Whitmont, *The Alchemy of Healing*.
[14] Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*.
[15] Von Franz, *Psyche and Matter*.

[16] Whitmont, *Psyche and Substance*.

[17] Needham, *Science and Civilization in China* (*vol. II*); Chan, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*; Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*.

[18] Needham, *Science and Civilization in China*, 281.

[19] Ibid.

[20] Ibid., 412.

[21] Ibid., 154.

[22] Chu Hsi, trans., *The Philosophy of Human Nature*, chapter 42; quoted in Needham, *Science and Civilization in China*, 488.

[23] Needham, *Science and Civilization in China*, 562.

[24] Ibid., 567-68.

[25] Sheldrake, *A New Science of Life* and *The Presence of the Past*.

[26] Young, *The Reflexive Universe*; Capra, *The Turning Point*; Spretnak, *States of Grace*.

[27] Needleman, *A Sense of the Cosmos*.

尾声　设想"不可设想的"?

[1] Nagel, *The View from Nowhere*.

[2] Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, 28.

[3] Humphrey, *A History of the Mind*.

[4] Humphrey, "The Thick Moment" in *The Third Culture*, 198-208.

[5] Humphrey, *A History of the Mind*, 38.

[6] Ibid., 18.

[7] Ibid., 25.

[8] Ibid., 38.

[9] Ibid., 39.

[10] Ibid., 25.

[11] McGinn, "Consciousness and Space" in *Explaining Consciousness*, 99.

[12] Ibid., 99-100.

[13] Humphrey, *A History of the Mind*, 23.

[14] Ibid., 202.

[15] Ibid., 23.

[16] Ibid., 39.

[17] Ibid., 42.
[18] Ibid., 42.
[19] Ibid., 44.
[20] Ibid., 47.
[21] Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 17.
[22] Humphrey, *A History of the Mind*, 46.
[23] Ibid., 93.
[24] Ibid., 98.
[25] Ibid., 101.
[26] Ibid., 115-116.
[27] Ibid., 120.
[28] Ibid., 128.
[29] Ibid., 128.
[30] Ibid., 129-130.
[31] Ibid., 136.
[32] Ibid., 137.
[33] Ibid., 138.
[34] Ibid.
[35] Ibid., 155-156.
[36] Ibid., 157.
[37] Ibid., 158.
[38] Ibid., 159.
[39] Ibid., 179.
[40] Ibid., 181.
[41] Ibid.
[42] Ibid., 183.
[43] Ibid., 217.
[44] Ibid., 183.
[45] Griffin, "Summary: Unsnarling the World-Knot".

参考文献

Abram, D. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. New York: Pantheon, 1996.

Aristotle. *De Anima*. Hugh Lawson-Tancred, trans. London: Penguin Books, 1986.

Armstrong, A. H. *Plotinus*. In J. O. Urmson and J. Rée, eds. *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. London: Unwin Hyman, 1991.

Aspect, A., J. Dalibard, and G. Roger. *Physical Review Letters* 1804, no. 49 (1982).

Aurobindo, Sri. *The Life Divine*. New York: Sri Aurobindo Library, 1951.

Bacon, F. *Novum Organum*. In W. Kaufmann, ed. *Philosophical Classics: Bacon to Kant*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964.

Bamford, C., ed. *Homage to Pythagoras: Rediscovering Sacred Science*. New York: Lindisfarne Press, 1994.

Barfield, O. *What Coleridge Thought*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1971.

Bateson, G. *Mind in Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton, 1979.

——. *Steps to an Ecology of Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. New York: Ballantine Books, 1972.

Bergson, H. *Creative Evolution*. A. Mitchell, trans. New York : Henry Holt, 1911.

——. *Duration and Simultaneity*. Leon Jacobson, trans. Indianapolis, Ind. : Bobbs- Merrill, 1966.

——. *Matter and Memory*. N . M. Paul and W. S. Palmer, trans. New York: Zone Books, 1994.

Berkeley, G. *Essay Towards a New Theory of Vision*. London: J. M. Dent, 1709.

Berman, M. *The Reenchantment of the World*. New York: Cornell University Press, 1991.

Berry, T. *Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club, 1988.

Bigwood, C. *Earth Muse*. Philadelphia, Pa. : Temple University Press, 1993.

Blackburn, S. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford, U.K. : Oxford University Press, 1994.

Bohm, D. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Bohm, D. , and M. Edwards. *Creating Consciousness: Exploring the Hidden Source of the Social, Political and Environmental Crises Facing our World*. New York: HarperCollins, 1991.

Bohr, N. *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1961.

Bortoft, H. *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*. New York: Lindisfarne Press, 1996.

Briggs J. , and D. Peat. *Turbulent Mirror: An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*. New York: Harper and Row, 1989.

Burnet, J. , ed. and trans. *Early Greek Philosophy*. London: A. and C. Black, 1930. Cited in Dagobert D. Runes, ed. *Treasury of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1995.

Capra, F. *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. New York: Simon and Schuster, 1982.

Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*.

Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1996.

——. Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 200-219.

Chan, W. T., ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

——. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973.

Chu Hsi. *The Philosophy of Human Nature*. J. P. Bruce, trans. London: Probsthain, 1922.

Churchland, P. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

Churchland, P., and P. Churchland. *On the Contrary: Critical Essays 1987—1997*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.

Cobb, J. B. "Alfred North Whitehead." In D. R. Griffin, J. B. Cobb, Jr., M. P. Ford, P. A. Y. Gunter, and P. Ochs, eds., *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1993.

Crick, F. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Simon and Schuster, 1994.

Cycowic, R. E. *The Man who Tasted Shapes: A Bizarre Medical Mystery Offers Revolutionary Insights into Emotions, Reasoning, and Consciousness*. New York: Tarcher/Putnam, 1998.

Daly, M. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1984.

Dawkins, R. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York: W. W. Norton and Co., 1987.

De Chardin, T. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper and Row, 1965.

De Quincey, C. Conceiving the Inconceivable? Fishing for Consciousness with a Net of Miracles. *Journal of Consciousness Studies* 4 (2000). Essex, England: Imprint Academic.

——. Consciousness All the Way Down? An Analysis of McGinn's Critique

of Panexperientialism. *Journal of Consciousness Studies* 1, no. 2 (1994): 217-229. Essex, England: Imprint Academic.

——. Consciousness: The Final Frontier? *Noetic Sciences Review* 42 (Summer, 1997): 30-33.

——. Embodied Meaning and Health: Messages from Nature Experienced in the Body. *Somatics* X, no. 1 (Fall-Winter, 1994): 4-6.

——. Past Matter, Present Mind: A Convergence of Worldviews. *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 1 (1999): 91-106. Essex, England: Imprint Academic.

——. Philosophy of Consciousness. Classnotes, John F. Kennedy University. Orinda, Calif.: 1997.

——. The Promise of Integralism: A Critical Appreciation of Ken Wilber's Integral Psychology. *Journal of Consciousness Studies* 7, no. 1 (2000): 177-208. Essex, England: Imprint Academic.

——. A Theory of Everything? *IONS Review*, 55 (Spring, 2001): 8-15 and 38-39.

Dennett, D. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.

Descartes, R. *Descartes' Philosophical Writings*. Norman Kemp Smith, trans. London: Macmillan and Co., 1952.

Dossey, L. Energy Talk. *Network* 63 (1997): 3-7.

——. *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*. New York: HarperCollins, 1993.

——. *Space, Time and Medicine: Beyond Illness*. New York: Shambhala, 1982.

Edwards, P., ed. *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6. New York: Macmillan, 1967.

Eigen, M. Self-Organization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules. *Naturwissenschaften* 58 (1971): 456-523.

Eliot, Charles. *Japanese Buddhism*. New York: Barnes & Noble, 1959.

Gleick, J. *Chaos: Making a New Science*. New York: Penguin Books, 1988.

Goethe, J. W. *Goethe's Botanical Writings*. Bertha Mueller, trans. Honolulu: University of Hawaii Press, 1952.

Goodwin, B. A Science of Qualities. In B. T. Hilary and F. D. Peat,

eds. *Quantum Implications: Festschrift for David Bohm*. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Goswami, A. *The Self Aware Universe: How Consciousness Creates the Material World*. New York: Tarcher/Putnam, 1993.

——. *Science within Consciousness: Developing a Science Based on the Primacy of Consciousness*. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences, 1994.

Grayling, A. C., ed. *Philosophy: A Guide through the Subject*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1995.

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*. Chicago: Open Court, 1989.

Griffin, D. R., ed. *Physics and the Ultimate Significance of Time*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1986.

Griffin, D. R. "Introduction: The Reenchantment of Science." In D. R. Griffin, ed. *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1988.

——. *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1997.

——. Summary: Unsnarling the World-Knot. Paper presented at the Consciousness Conference, Claremont Theological School, Calif., October 6-9, 1994.

——. *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Griffin, D. R., et al., eds. *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1993.

Grof, S. *The Adventure of Self Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*. New York: State University of New York Press, 1988.

Guralnik, D. B., ed. *Webster's New World Dictionary of the American Language*. New York: Simon and Schuster, 1984.

Guttenplan, S., ed. *A Companion to the Philosophy of Mind*. London: Blackwell, 1994.

Hameroff, S. R., A. W. Kaszniak, and A. C. Scott. *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Debates*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Hamilton, E., and H. Cairns, ed. Plato: *The Collected Dialogues*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

Hansen, C. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press, 1992.

Harman, W. *A Re-Examination of the Metaphysical Foundations of Modern Science*. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences, 1991.

Harman, W., and C. de Quincey. *The Scientific Exploration of Consciousness: Toward an Adequate Epistemology*. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences, 1994.

Hartshorne, C. *The Philosophy of Charles Hartshorne: Library of Living Philosophers XX*. Lewis Edwin Hahn, ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1991.

Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter, trans. New York: Harper and Row, 1971.

Heisenberg, W. *Physics and Beyond*. London: Allen and Unwin, 1971.

——. *Physics and Philosophy*. New York: Harper and Row, 1958.

Honderich, T., ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1995.

Hooker, C. A. The Nature of Quantum Mechanical Reality: Einstein versus Bohr. In R. G. Colodny, ed. *Paradigms and Paradoxes: The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972.

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In W. Kauffmann, ed. *Philosophical Classics: From Bacon to Kant*. New Jersey: Prentice-Hall, 1977.

——. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge, ed. second edition, rev. P. H. Nidditch, ed. Oxford, U.K.: Clarendon Press, 1978.

Humphrey, N. *Buddhism: An Introduction and Guide*. London: Penguin Group, 1990.

——. *A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness*.

New York: Simon and Schuster, 1992.

——. The Thick Moment. In J. Brockman, ed. *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. New York: Simon and Schuster, 1995.

Huxley, A. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper and Row, 1945.

Jacobi, J. *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*. R. Manheim, trans. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1959.

Jagger A., and S. Bordo, eds. *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1989.

Jahn, R. G., and B. J. Dunne. *Margins of Reality: The Role of Consciousness in the Physical World*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1987.

James, W. *Essays in Radical Empiricism*. London: Longmans, Green and Co., 1912.

——. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co., 1909.

——. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Books, 1900/ 1961.

——. *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. J. J. McDermott, ed. Chicago: Chicago University Press, 1977.

Jaynes, J. *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1990.

Jonas, H. *The Gnostic Religions*. Boston: Beacon Press, 1963.

Jung, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*, vols. 1-20, Bollingen Series XX. R. F. C. Hull, trans. H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire, eds. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1953-1979.

——. *Memories, Dreams, Reflections*. Aniela Jaffé, ed. New York: Vintage Books, 1989.

Kafatos, M., and R. Nadeau. *The Conscious Universe: Part and Whole in Modern Physical Theory*. New York: Springer-Verlag, 1990.

Kant, I. *Critique of Pure Reason*. N. K. Smith, trans. New York: St. Martin's Press, 1977.

——. *The Philosophy of Kant*. Carl J. Friedrich, ed. New York: Modern Library, 1977.

Kauffman, S. *The Origins of Order: Self Organization and Selection in Evolution*. New York: Oxford University Press, 1993.

Kaufmann, W., ed. *Philosophic Classics: Bacon to Kant. Englewood Cliffs*, N.J.: Prentice-Hall, 1964.

Kim, J. *Supervenience and the Mind*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1993.

Kirk, G. S. "Pythagoreans." In Urmson, J. O., and J. Ree, eds. *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. London: Unwin Hyman, 1989.

Koch, S. *American Psychologist* 36 (1981): 257. Cited in Rosen, 1994.

Koestler, A. *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson, 1967.

——. *Janus: A Summing Up*. New York: Vintage Books, 1979.

Koestler, A., and J. R. Smythies, eds. *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. The Alpabach Symposium 1968. London: Hutchinson, 1969.

Korzybski, A. *Science and Sanity*. New York: Science Press, 1941.

Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1962.

Langer, S. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

Laszlo, E. *Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Harper Torchbooks, 1972.

Lawson-Tancred, H. *Aristotle: De Anima (On the soul)*. London: Penguin Books, 1986.

Leclerc, I. *Whitehead's Metaphysics*. New Jersey: Humanities Press, 1965.

Leibniz, G. "The Monadology." In *The Rationalists*. New York: Doubleday, 1960.

Levine, J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific*

Philosophical Quarterly 63 (1983): 354-361.

Lewin, R. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*. New York: Collier Books, 1992.

Locke, J. *Essay Concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch, ed. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1975.

Lotze, R. H. *Microcosmus*. E. Hamilton and E. E. C. Jones, trans. New York: Ayer, 1890.

Lovejoy, A. O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Lucas, G. *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1989.

McGinn, C. Can We Solve the Mind-Body Problem? *Mind* 98 (1989): 349-366. And in *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*. R. Warner and T. Szubka. Oxford, U.K.: Blackwell, 1989.

——. *The Character of Mind*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1982.

——. Consciousness and Space. Paper Presented at the Consciousness Conference, Claremont Theological School, Calif, October 6-9, 1994. Subsequently published in J. Shear, ed. *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem.'* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

——. *The Mysterious Flame: Consciousness Minds in a Material World*. New York: Basic Books, 2000.

——. *The Problem of Consciousness: Toward a Solution*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1991.

Mendoza, R. G. *The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology*. Shaftesbury, U.K.: Element, 1995.

Michalson, G. E. Fallen *Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1990.

Mitchell, S. *The Tao Te Ching*. New York: Harper and Row, 1988.

Monod, J. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York: Vintage Books, 1971.

Munitz, M. K. *Theories of the Universe*. New York: Free Press, 1965.

Nagel, E. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific*

Explanation. New York: Harcourt, Brace, and World, 1961.

Nagel, T. Consciousness and Objective Reality. In R. Warner and T. Szubka, eds. *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1994.

——. Panpsychism. In *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, 1992.

——. *The View from Nowhere*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1986.

——. *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1987.

——. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, LXXXIII. Reprinted 1992 in *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, October, 1974.

Needham, J. *Science and Civilization in China (vol. II): History of Scientific Thought*. London: Cambridge University Press, 1977.

Needleman, J. *A Sense of the Cosmos: The Encounter of Modern Science and Ancient Truth*. London: Penguin/Arkana, 1975.

Needleman, J. and C. de Quincey. "Questions of the Heart: Inner Empiricism as a Way to a Science of Consciousness." *Noetic Sciences Review* 26 (1993): 4-9.

Onians, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1994.

Paulsen, F. *Introduction to Philosophy*. Second American edition. F. Thilly, trans. (1906). Cited in P. Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6. New York: Macmillan, 1967.

Pearce, J. C. *The Crack in the Cosmic Egg: Challenging Constructs of Mind and Reality*. New York: Julian Press, 1971.

Perkins, M. A. *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1994.

Petersen, A. The Philosophy of Niels Bohr. *Bulletin of the Atomic Scientists* (September, 1963): 8-14.

Plato. *Collected Dialogues*. Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

Polanyi, M . *Personal Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Prigogine, I. , and I. Stengers. *Order out of Chaos*: *Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam, 1988.

Radin, D. *The Conscious Universe*: *The Scientific Truth of Psychic Phenomena*. San Francisco: HarperEdge, 1997.

Rao, K. R. , ed. *Cultivating Consciousness*: *Enhancing Human Potential*, *Wellness*, *and Healing*. Westport, Conn. : Praeger, 1993.

Reese, W. L. *Dictionary of Philosophy and Religion*: *Eastern and Western Thought*. Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press, 1991.

Reid, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay 2, (17). Cambridge, Mass. : MIT Press, 1969.

Roll, W. A New Look at the Survival Problem. In J. Beloff, ed. *New Directions in Parapsychology*. Metuchen, N.J. : Scarecrow Press, 1974.

Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1980.

Rosen, S. M. *Science*, *Paradox*, *and the Moebius Principle*: *The Evolution of a "Transcultural" Approach to Wholeness*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1994.

Runes, D. D. , ed. *Treasury of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1955.

Russell, B. A Free Man's Worship. In R. E. Egner and L. D. Dennon, eds. *The Basic Writings of Bertrand Russell* 1903—1959. New York: Simon and Schuster, 1961.

Ryle, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

Schlitz, M. "Direct Mental Influences on Living Systems: A Review of Data and Implications for Consciousness Studies." Paper presented at the Consciousness Conference, Claremont Theological School, Calif. (October 6-9, 1994).

Schmidt, H. Mental Influence on Random Events. *New Scientist* (June 24, 1971).

——. PK Effects on Pre-Recorded Targets. *The Journal of the American*

Society for Psychical Research 70 (1976): 267-291.

Schmidt, H., and H. Stapp. "Study of PK with Pre-recorded Random Events and the Effects of Pre-observation." (1995, unpublished.)

Schopenhauer, A. *Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Belfort Bax and Bailey Saunders, trans. New York: Tudor Publishing Co., 1936.

Schrödinger, E. *What is Life? With Mind and Matter and Autobiographical Sketches*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1989.

Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

Shannon, C., and W. Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. Chicago: University of Chicago Press, 1949. Cited in P. Young, *The Nature of Information*, New York: Praeger, 1987.

Shear, J., ed. *Explaining Consciousness—The "Hard Problem"*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995—1997.

Sheldrake, R. *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*. Los Angeles: J. P. Tarcher, 1981.

——. *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*. New York: Vintage Books, 1988.

Smythies, J. R., and J. Beloff, eds. *The Case for Dualism*. Charlottesville, Va.: University Press of Virginia, 1989.

Spencer-Brown, G. *Laws of Form*. New York: The Julian Press, 1972.

Sperry, R. Holding Course amid Shifting Paradigms. In W. Harman and J. Clark, eds. *New Metaphysical Foundations of Modern Science*. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences, 1994.

——. Mental Phenomena as Causal Determinants in Brain Functions. *Process Studies* 5, no. 4 (1975): 247-256.

——. Structure and Significance of the Consciousness Revolution. *The Journal of Mind and Behavior* 8, no. 1 (1987).

Spinoza, B. The Ethics. In *The Rationalists*. New York: Doubleday, 1960.

Spretnak, C. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

Stapp, H. P. Theoretical Model of a Purported Empirical Violation of the

Predictions of Quantum Theory. *Physical Review A* 50, no. 1 (1994): 18-22.

Strawson, G. The Experiential and the Non-Experiential. In R. Warner and T. Szubka, eds. *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1994.

——. *Mental Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

Stumpf, S. E. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966.

Suppe, F., ed. *The Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press, 1977.

Swimme, B., and T. Berry. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era-A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.

Targ, R., and J. Katra. *Miracles of Mind: Exploring Nonlocal Consciousness and Spiritual Healing*. Novato, Calif.: New World Library, 1998.

Tarnas, R. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York: Harmony Books, 1991.

Taylor, E. Our Roots: The American Visionary Tradition. In *Noetic Science Review* 27 (1993): 6-17. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences.

——. Radical Empiricism and the Conduct of Research. In W. Harman and J. Clark, eds. *New Metaphysical Foundations of Modern Science*. Sausalito, Calif.: Institute of Noetic Sciences, 1993.

Thandeka. *The Embodied Self Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self. Albany*, N. Y.: State University of New York Press, 1995.

Thompson, D. *On Growth and Form*. J. T. Bonner, ed. London: Cambridge University Press, 1961.

Tillman, H. C. *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Toulmin, S. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Tuana, N. *Woman and the History of Philosophy*. St. Paul, Minn.: Paragon House, 1992.

Urmson, J. O., and J. Ree, eds. *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. London: Unwin Hyman, 1991.

Varela, Francisco. The Origin of Perception: A Cartography of Current Approaches. In F. Varela and J. P. Dupuy, eds. *Understanding Origins*. Norwell, Mass.: Kluwer Associates, 1991.

Velmans, M. "Consciousness, Brain and the Physical World." *Philosophical Psychology* 3, no. 1 (1990): 77-99.

——. A Reflexive Science of Consciousness. In G. R. Bock and J. Marsh, eds. *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*. New York: John Wiley and Sons, 1993.

——. Symposium: Consciousness and the Physical World. *Philosophical Psychology* 5, no. 2 (1992): 155.

Von Franz, M. L. *Psyche and Matter*. Boston: Shambhala, 1992.

Waddington, C. H. *The Human Evolutionary System*. In Michael Banton, ed., *Darwinism and the Study of Society*. London: Tavistock, 1961.

Warner, R., and T. Szubka, eds. *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1994.

Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933.

——. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan, 1969.

——. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. D. R. Griffin and D. W. Sherburne, eds. New York: The Free Press, 1978.

——. *Science and the Modern World*. Glasgow, U.K.: Fontana, 1975.

Whitmont, E. C. *The Alchemy of Healing: Psyche and Soma*. Berkeley: North Atlantic Books, 1994.

——. *Psyche and Substance: Essays on Homeopathy in the Light of Jungian Psychology*. Berkeley: North Atlantic Books, 1991.

Whorf, B. L. *Language, Thought, and Reality*. New York: John Wiley and Sons, 1956.

Wigner, E. *Symmetries and Reflections*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1970.

Wilber, K. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Boston: Shambhala, 1995.

Young, A. M. *The Geometry of Meaning*. Mill Valley, Calif: Robert Briggs Associates, 1976.

——. *The Reflexive Universe: Evolution of Consciousness*. Mill Valley, Calif.: Robert Briggs Associates, 1976.

——. *Which Way Out? And Other Essays*. Berkeley: Robert Briggs, 1980.

Young, P. *The Nature of Information*. New York: Praeger, 1987.

索　　引①

A

Abram, David 大卫·艾布拉姆, 102

actual entities 现实存在, 152, 158—159, 161—163,165—168

Adickes, Erich 埃里希·埃蒂克斯, 108

Adventure of Ideas《观念的冒险》, 154

Agar, W. E. 亚甲, 108

Alexander, Samuel 萨缪尔·亚历山大, 108, 153

Ammonius Saccas 阿谟尼乌·萨卡斯, 124

Anaxagoras 阿那克萨戈拉, 111—115

Anaximander 阿纳克西曼德, 40, 109, 114, 134, 241,244, 247, 248, 257

Anaximenes 阿那克西美尼, 109, 114

apeiron 无限, 109—110, 114, 118, 241—242, 244, 247, 248, 257

Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 12,70, 176, 290

Aristotle 亚里士多德, 12, 18,40, 70, 110, 116—118,123, 124—125, 127, 167, 168, 242,250—251, 253, 290

Armstrong, A. Hilary A. 希拉里·阿姆斯特朗, 121

artificial intelligence 人工智能, 81, 87—88

Aspect, Alain 艾伦·埃斯佩克制, 28

Augustine, Saint 圣奥古斯丁, 12, 18, 70, 124, 125,139, 290

Averroës 阿维洛伊, 125

① 索引中所注明的页码为原书页码。——译者注

Avicenna 阿维森纳，125

B

Bacon，Francis 弗朗西斯・培根，5，11，20，104，108，148,162，176，177，266

Bamford，Christopher 克里斯托弗・班福德，103—104，105—107,136

Barfield，Owen 欧文・巴菲尔德，107

Bateson，Gregory 格里戈里・贝特森，104

Becher，Erich 埃里希・比彻，108

Bergson，Henri 亨利・柏格森，45，108，135，145，153,184，251，256

Berkeley，George 乔治・贝克莱，12,70，152，162，178,246，290

binding problem 绑定问题，230，231—236，238

  and process 与过程，231—233

Birch，Charles 查尔斯・博赤，108

Bohm，David 大卫・玻姆，28，62，70，104，134，237,253，255—256，291

Bohmian dialogue 玻姆式的对话，237

Bohr，Niels 尼尔斯・波尔，51，70，239，291

Bölsche，Wilhelm 威廉・波尔舍，108

Bonaventure，Saint 圣博纳旺蒂尔，176

boundaries，x 边界 X，272—278

brain，and mind 脑，与心智，5—6，14，88—94

Bruno，Giordano 乔尔丹诺・布鲁诺，40，108，109，113—114,125，126—127，130，145，242—249，290

Buddhism 佛教，29，165，187，259

C

California Institute of Integral Studies 加州整体研究所，181

Campanella，Tommaso 托马索・康帕内拉，108，125—126,143，265

Cardano，Girolamo 乔尔丹诺・卡尔达诺，108

causal efficacy 因果效力，32，173，174，176，179,225，226，231，237，238

causality 因果性，117，177，179—180，246—247,285，289

  and consciousness 与意识，31—32

  and mechanism 与机械论，20

  and philosophy of mind 与心智哲学，95—99

ch'i 气，46，253—258，259，263
Chalmers，David 大卫·查默斯，2，214—215，229，238
Chang Tsai 张载，255，257
chaos theory 混沌理论，28，29
choice 选择，25—26，63，68，94—99，200，229
Chu Hsi 朱熹，133，255—257
Chuang Tzu 庄子，133，255
Clifford，W. K. 克利福德，108
Cobb，John B. 约翰. B. 科布，179—180，182
cognitive science 认知科学，81，87
Coleridge，Samuel Taylor 萨缪尔·泰勒·柯勒律治，136—137
communications theory 通信理论，73—74
complementarity 互补性，26—27，256，257
complexity theory 复杂性理论，28—31
compound aggregates 合成聚合物，199—201
compound individuals 合成个体，199—201，229
The Concept of Mind《心的概念》，12
concrescence 合生，159，161，171，237
The Conscious Mind《有意识的心智》，214
The Conscious Universe《有意识的宇宙》，59
consciousness 意识，1—2，4—6，11，14，15，85. *See also* cosmology theories 另参见宇宙理论
  mind /body debate and artificial intelligence 心/身争论与人工智能，87—88
  and binding problem 与绑定问题，230—236
  and boundaries 与边界，272—276
  and causality 与因果性，31—32
  characteristics of 的特征，63—64
  defining 定义，64—69，289
  and dualism 与二元论，17—18，89，91—92，155
  and energy 与能量，53，55—58
  evolution of 的演化，268—276
  and "extended present" theory 与"延展当下"理论，268，272，283—288
  and focus awareness 与焦点觉知，66
  and language 与语言，50—53

and materialism 与物质论，34—36，42—43
as nonlocal 作为非定域的，58—61
and panexperientialism 与泛体验论，182—183
as paradox 作为悖论，6—8，14—15
and perception 与知觉，276—78
philosophical 哲学的，61，68—69，289
psychological 心理学的，61—62，68，194—195，289
and sensation 与感觉，269—270，271，276—278,279
as sentient 作为有感知能力的，37—39
"Consciousness in Humans, Animals, and Computers" "人、动物和计算机的意识"，181—182
Copernicus 哥白尼，127，242—243
cosmology theories 宇宙论，16—17，39. *See also* dualism，materialism，idealism，panpsychism，and Whitehead 另参见二元论、物质论、观念论、泛心论与怀特海
acentric 无中心的，242
dualism 二元论，17—18，34—35，42
eastern 东方，164—65，253—258
idealism 观念论，43—44
panpsychism 泛心论，102—103，132
positivism 实证主义，20—21
quantum theory 量子理论，23—28，53
radical naturalism 彻底自然主义，40—42，44—47,260—263
relativity theory 相对论，22—23，52—53
systems theory 系统论，131—132
creativity 创造性，72，231—236
Critique of Pure Reason《纯粹理性批判》，178
Cultivating Consciousness《培养意识》，65
Cytowic，Richard 理查德·西托维克，281

D

A Daoist Theory of Chinese Thought《中国思想的道教理论》，133
Darwin，Charles 查尔斯·达尔文，11，20—21，153，251
Dawkins，Richard 理查德·道金斯，32

de Broglie, Louis Victor 路易斯·维克多·德布罗意, 70
de Chardin, Teilhard 泰亚尔·德·夏尔丹, 45, 64, 108, 145,250, 251, 256, 265
Democritus 德谟克利特, 70, 140, 244, 245, 249, 290
Dennett, Daniel 丹尼尔·丹尼特, 32, 88
Descartes, René 勒内·笛卡尔, 4—5, 11, 12, 19, 52—54,64, 65, 67, 69, 70, 80, 107, 114, 148,153, 155, 157, 176—177, 243, 261
determinism 决定论, 20, 21, 26, 81, 133, 151,175, 214, 252, 289—290
Dewey, John 约翰·杜威, 65
"Direct Mental Influence on Living Systems" "对生命系统的直接心智影响", 198
dominant monad 主导单子, 131, 199, 233, 234—236
Double-aspectism 二面论, 89, 92—93
Dreisch, Hans 汉斯·杜里舒, 250, 251
dualism 二元论, 7, 17, 19, 26, 34, 40, 42, 43, 44,45, 46, 52, 67, 72, 89, 182, 239
  and consciousness 与意识, 91—92, 155
  and cosmology 与宇宙论, 19, 42
  critiques of 的批判, 143—145, 238, 242
  history of 的历史, 115—118
  and idealism 与观念论, 141—142
  and mathematics 与数学, 109—110
  and mind/body debate 与心/身争论, 91—92, 182, 205, 217
  and panpsychism 与泛心论, 114—115, 138—139

E

Eckhart, Meister 迈斯特·艾克哈特, 125
ecologism 生态主义, 36
Eddington, A. S. 爱丁顿, 70, 291
Edwards, Paul 保罗·爱德华兹, 108, 207, 265
Eigen, Manfred 曼弗雷德·艾根, 104
Einstein, Albert 阿尔伯特·爱因斯坦, 22—23, 52, 70, 71, 230,291
Elliot, Charles 查尔斯·艾略特, 297
emanationism 流溢说, 93, 140, 141—142

emergence 涌现
　　defined 定义，21，290
　　and idealism 与观念论，139，141－142，145，201－202
　　and materialism 与物质论，42，43，205－223，219－222
　　and objectivity/subjectivity 与客观性/主观性，219－222
　　and panexperientialism 与泛体验论，219－222
　　and panpsychism 与泛心论，222－225
Empedocles 恩培多克勒，108，115，118
empiricism 经验主义，148，149，176－179，190
energy 能量
　　and consciousness 与意识，50，55－58
　　defining 定义，70－72
entelechy 隐德来希，250，251－253
entropy 熵，30，45，134，209－210，252
Epicurus 伊壁鸠鲁，244，245
epiphenomenon 副现象，4，11，21，31，41，196，244，290
epistemology 认识论，3，4，12，81，290. *See also* ontology 另参见存在论
　　and Ep-On bootstrap principle 与认识－存在的靴袢原理，142－145，201，266
　　and panexperientialism 与泛体验论，237－238
　　participatory 参与，15
　　and postmodernism 与后现代主义，149－151，178
　　types of 的类型，187
epistemotherapy 认识论治疗，4－6，80，119
epochal process 纪元过程，157，170－171，235
Erigena，John Scotus 约翰·司各特·埃利金纳，124，125
Essays on the Intellectual Powers of Man《论人类理智》，277
eternal objects 永恒客体，157，158－159，166－168，171
events，defined 定义的事件，22，157，164
evolution 演化
　　and consciousness 与意识，268－276
　　Darwinian 达尔文主义的，20－21，251
　　expired experience 过期体验，226，227，231，233
"extended present" theory "延展当下"理论，268，272，283－288

F

fallacy of misplaced concreteness 错置具体性谬误，157，160—161,163,226
Fechner，Gustav Theodor 居斯塔夫·西奥多·费希纳，108
feminism 女权主义，36
Fichte，J. G. 费希特，98
Ficino，Marsilius 马西利乌斯·菲奇诺，125
focus awareness 焦点觉知，66—69
Fouillée，Alfred 阿尔弗雷德·富耶，108
four-quadrant Model of Reality 实在的四象限模型，212—213
fractals 分形学，30，104，247
Franz，Marie-Louise von 玛丽—路易斯·冯·弗兰茨，253
free will 自由意志，25—26，68，94—99，235—236. *See also* self-agency；choice and philosophy of mind 另参见自我能动性；选择与心智哲学，94—99
Freeman，Anthony 安东尼·弗里曼，139—140
Freud，Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德，52，64，65，221，222,277
fundamental interrelatedness 根本关联性，28，154,157，164—165

G

Galileo 伽利略，11，162，245，
geometry 几何学，109，189，242，247，248
Gnosticism 诺斯替主义，111，126，242
Goethe，Johann Wolfgang von 约翰·沃尔夫冈·冯·歌德，40，108,135，137，153
Griffin，David Ray 大卫·雷·格里芬，32，40，69，108，145,182—183，185—201，214—239，287

H

Haeberlin，Paul 保罗·哈布林，108
Haeckel，Ernst 恩斯特·海克尔，108
Hansen，Chad 查德·汉森，133
Harman，Willis 威利斯·哈曼，6
Hartman，Eduard von 爱德华·冯·哈特曼，108
Hartshorne，Charles 查尔斯·哈茨霍恩，40，108，145，179,185，199，

215，216，218，229
Hegel，G. W. F. 黑格尔，152，203
Heidegger，Martin 马丁·海德格尔，104，258
Heisenberg，Werner 维尔纳·海森堡，26，51，70，104，248，291
Heraclitus 赫拉克利特，111，114，152，241
Hermeticism 赫尔墨斯主义，123，126，135
hierarchical binding 层级绑定，231，233，234，237
Hinduism 印度教，187
History of the Council of Trent《特伦特大公会议史》，176
A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness《一个心智的历史:意识的演化和诞生》，268
H∅ffding，Harald 哈拉尔德·霍夫丁，108
holism 整体论，57，80，118，131，211
holons 全子，131，204，211—212，250
Homage to Pythagoras《致敬毕达哥拉斯》，103
homeodynamic 恒动力，134
horizontal binding 水平绑定，232—233
Hume，David 大卫·休谟，12，70，149，177—178，179，266，290
Humphrey，Nicholas 尼古拉斯·汉弗莱，268
Huxley，Aldous 奥尔德斯·赫胥黎，139—140
Huxley，T. H. 赫胥黎，153，271
hylomorphism 形式质料说，18，116—117，167，242，253
hylozoism 物活论，246

I

idealism 观念论
and cosmology 与宇宙论，43—44
critiques of 的批判，139—142，182—183
and dualism 与二元论，139
and emanationism 与流溢说，139，141—142，201—206，210—213
and Maya hypothesis 与玛雅假说，140—141
and metaphysics 与形而上学，93，118
and mind/brain relationship 与心身关系，93
and panexperientialism 与泛体验论，216—218，222—225，226，228—

230，231—236
and panpsychism 与泛心论，138—139
indeterminacy 不确定性，26，236
information 信息，73—75
An Inquiry Concerning Human Understanding《人类理智研究》，177，298
Institute of Noetic Sciences 智性科学研究所，6
intention 意向性，37，63，77，128，131，224，229，234，267，275，282，284，286
internal relations 内部关系，157，165，168—170，175
intersubjective 主体间的
alignment 对齐，234
epistemology 认识论，82
reality 实在，82
"we""我们"，212

J

James，William 威廉·詹姆斯，64—65，108，153，230—233，232，249，266
Jeans，James 詹姆斯·金斯，52—53
Journal of Consciousness Studies《意识研究杂志》，39，203
Jung，Carl 卡尔·荣格，64，104，125，195，222，253，292

K

Kant，Immanuel 伊曼纽尔·康德，12，70，149，152，177—179，185，290
Koch，Sigmund 西格蒙德·科赫，5
Koestler，Arthur 亚瑟·库斯勒，131—132，204
Koslov，Alexey A. 阿列克谢. A. 科兹洛夫，108
Kundalini 亢达里尼，57

L

language 语言
and consciousness 与意识，51—53
and meaning 与意义，54—55，75—78，79，80
preverbal 语前的，101—103

and process philosophy 与过程哲学，154—155，157—173
Lao Tzu 老子，133
Leibniz，Gottfried 戈特弗里德・莱布尼茨，12,40，128—132，134,145，248—249，250，251
li 理，46，253—258，259，263
locality 局域性，27—28，58—59，260
Locke，John 约翰・洛克，11，12，70，125，162，266,290
Lotze，Rudolf Hermann 鲁道夫・赫曼・洛采，108，246
Lucretius 卢克莱修，244，245

M

The Man Who Tasted Shapes《品尝形状的人》，281
materialism 物质论，4，13，42—43，218，290
and consciousness 与意识，21，50
critiques of 的批判，142—144
eliminative 取消的，35—36
and emergence 与涌现，205—211，219—222
and meaning 与意义，76
and mind/body debate 与心身争论，88—91，181,182，270
and objectivity/subjectivity 与客体性/主体性，42—43
and panexperientialism 与泛体验论，217，218,219—230
and panpsychism 与泛心论，137—138
radical 彻底的，243，261—262
mathematics 数学，109—110
matter 物质，*See also* cosmology theories 另参见宇宙论理论
atomic 原子论的，244—246
defining 定义，69—70，290—291
as energy 作为能量，52—53
evolution of 的演化，38—39
intelligence in 中的智能，39—40，45—46,246—249
and meaning 与意义，107
and mechanism 与机械论，16—17
and nous 与奴斯，113—114
sentience in 中的感知能力，218—219

story of 的故事，241—249
Maupertuis，Pierre-Louis 皮埃尔—路易斯·莫佩尔蒂，108，153
Maya hypothesis 玛雅假说，140—141，142，201
McGinn，Colin 科林·麦金，32，42，138，173，181,183，184—201，218—219，220—222,271
meaning 意义，7，37，75—78
and epistemology 与认识论，186—187
existential 存在论的，75—76
and language 与语言，75—77，83
and materialism 与物质论，76—77
and matter 与物质，105—107
and mechanism 与机械论，37
mechanism 机械论，4，30—31，148，176，291
and causality 与因果性，20
and Darwinian evolution 与达尔文的演化，20—21，251
and matter 与物质，16—17
and meaning 与意义，37—38
Newtonian 牛顿的，18—20
Mendoza，Ramon C. 雷蒙·C. 门多萨，40，113—114，245,246—247
mental pole 心智极，224，225，226，229，234
metaphysics 形而上学，12
and idealism 与观念论，93—94
Microcosmus《小宇宙》，246
microtubules 微管，230—231，236
mind/body debate 心身争论，17. *See also* consciousness; matter 另参见意识;物质
and the brain 与脑，88—90，268
and cosmology 与宇宙论，17—18，34—35，42
and double-aspectism 与两面论，92—93
and dualism 与二元论，92，182，205
and entelechy 与隐德来希，251—253
and "extended present" theory 与"延展当下"理论，268，272，283—288
and materialism 与物质论，89，90—91
and panexperientialism 与泛体验论，184—188,222—230

and panpsychism 与泛心论，184，214－219,265－268
and philosophy of mind 与心智哲学，88－93
and mind/body split 与心身分离，5－6，6－8，14，17,18，80，183
and radical naturalism 与彻底自然主义，240－249
and subjectivity 与主体性，264－268，269－276
Minsky，Marvin 马文·明斯基，88
miracles 奇迹，26，173，203，236
modernist philosophy 现代主义哲学，34
Modes of Thought《思想样式》，154
“moments of experience”“体验时刻”，46，70，136,191，223，228，232，234，263，291
The Monadology《单子论》，128，245
monism 一元论，103，108－109，114，116，118,119－120
and monads 与单子，128－132，199－200，232－235，245－246，248
morphogenesis 形态发生，251

N

Nagel，Thomas 托马斯·内格尔，32，64，85，86，89，91,92，93，138，220，221，264
Natsoulas，Thomas 托马斯·纳塔苏拉斯，66
nature，disconnection from 自然，断离，101－102
The Nature of Information《信息的本质》，74
Needham，Joseph 李约瑟，254，257
Neo-Confucianism 新儒学，46，133，258
Neoplatonism 新柏拉图主义，111，119，123－127，145，201，203，211，242
Newton，Isaac 艾萨克·牛顿，11，19－20，21，22，23,135，177
nexus 联结，164－165，216
noetic tradition 智性传统，111
noncausality 非因果性，23，25，291
nonlocality 非定域性，23，27－28，31，33，58－61，291
nous 奴斯，111－114
Numenius of Apamea 阿帕梅亚的努莫尼奥斯，123－124

O

object binding 客体绑定，233
objectivity 客体性，24，27，31，34，264—265，291. *See also* subjectivity 另参见主体性
and AI consciousness 与人工智能意识，88
and the brain 与脑，90
and double-aspectism 与两面论，92
and emergence 与涌现，220—221
and materialism 与物质论，42—43
On Nature《论自然》，241
ontogenesis 个体发生，236—237
ontology 存在论，3，4，12，39，291. *See also* epistemology 另参见认识论
and dualism 与二元论，17—18
and Ep-On bootstrap principle 与认识—存在的靴袢原理，142—143，201，266
onvolution 存在演化，122，137，202—3，205，209，211—212，213. *See also* evolution 另参见演化
organicism 机体论，157，171—173，260
Orpheus mythology 俄耳普斯神话，40，105—106，107

P

panentheism 泛在神论，121
panexperientialism 泛体验论，145，180，182—183. *See also* panpsychism; radical naturalism 另参见泛心论;彻底自然主义
and consciousness 与意识，182—183，192—197
critiques of 的批判，197—199，216—218，272，276
and emergence 与涌现，205，206，209
and hierarchical binding 与层级绑定，229—236
and idealism 与观念论，216—218，222—225，226，228—229
and materialism 与物质论，217，228—230
and mind/body debate 与心身争论，183—192，222—230
and philosophy of mind 与心智哲学，237—238
panpsychism 泛心论，102—103，108—127，194，201，205，214. *See also* panexperientialism; radical naturalism 另参见泛体验论;彻底自然主义

and cosmology 与宇宙论，39—42，46—47，102—103
critiques of 的批判，137—139，216—218，219
and dualism 与二元论，137—139
and emergence 与涌现，219—222
history of 的历史，108—123
and idealism 与观念论，140—142
and materialism 与物质论，137—139
and mind/body debate 与心身争论，183—192，214—216，264—267
and Neoplatonism 与柏拉图主义，40，123—126
and Orphic tradition 与俄耳普斯传统，103—107
and pantheism 与泛神论，132—133
and pluralism 与多元论，128—136
and Romanticism 与浪漫主义，134—137
pantheism 泛神论，121，127，132，133，135
Paracelsus 帕拉塞尔苏斯，40，108，125，126
paradigm 范式，6—8，291—292
paradox 悖论，6—8，14—15
Paulsen，Friedrich 弗里德里希・泡尔生，206
Peirce，Charles Sanders 查尔斯・桑德斯・皮尔斯，108
perception 知觉，272，276—278
perennial philosophy 长青哲学，43，93，139—142，190，213，259
Philo Judaeus 斐洛・犹达欧斯，124
philosophy of mind 心智哲学，11—15
and causality/free will 与因果性/自由意志，94—99
and mind/ body debate 与心身争论，88—90
and “other minds” 与“他心”，82—88
and panexperientialism 与泛体验论，222—228，237—238
and process thinking 与过程思想，100
physicalism 物理主义，31，81，217，224—225，227，229
physical pole 物理极，224，225，226，228，229，234
physics 物理学，199—200
Planck，Max 马克斯・普朗克，24，245，248
Plato 柏拉图，12，17—18，70，76，93，107，116，119，123，124—125，168，241，242，244，290

Plotinus 普罗提诺，12，18，44，70，93，108，116，118－122，123，124，125，138，141，201，244，290
pluralism 多元论，128，134
Polanyi，Michael 迈克尔·波兰尼，186
Porphyry 波尔菲里，124
positivism 实证主义，12，20，22，148，261
postmodernism 后现代主义，*See also* process philosophy 另参见过程哲学
constructive 建构的，149－150，237
deconstructive 解构的，148－149，175
prehension 摄受，157，161－163，164，172，173，224，226，227，231，232，233，238，250
Prigogine，Ilya 伊利亚·普里戈金，30
Principles of Philosophy《心理学原理》，157
Process and Reality《过程与实在》，40，153，154，165，167，172，173，218，225
process philosophy 过程哲学，111，134，136－137，150－153，189，191，192，199，231－236
and binding problem 与绑定问题，231－236
and experience，structure of 与体验，的结构，173－174
process thinking 过程思想，100
and psi phenomena 与超心理现象，174－175
terminology 术语，154－156，156－173
Proclus 普罗克吕斯，124
psi phenomena 超心理现象，31，33，174－175，267. *See also* nonlocality 另参见非定域性
Pythagoras 毕达哥拉斯，105－106，109－111，114，115，119，123，134，140，242，247

Q

qualia 感受质，82－84，86，88，221，267，270，276，284
quantum theory 量子理论，
and cosmology 与宇宙论，22，23－24，32，53
and nonlocality 与非定域性，58－61

R

radical naturalism 彻底自然主义，45，144，201. *See also* panexperientialism; panpsychism 另参见泛体验论;泛心论
and cosmology 与宇宙论，39—42，44—47，102—103,260—263
and mind/body debate 与心身争论，240
Radin，Dean 迪恩·雷丁，59
Rao，Ramakrishna 罗摩克里希纳·劳，65
rationalism 理性主义，7—8，135，149，151，176—177,179，185—188，239
realism 实在论，44，140，141，152，178，182,216—217，228
reductionism 还原论，30，31，175，176，197，260
Reese，W. L. 里斯，129
The Reflexive Universe《反身的宇宙》，128
Reid，Thomas 托马斯·里德，277
relativity theory 相对论，22—23
Renouvier，C. B. 雷诺维耶，108
Rensch，Bernard 伯纳德·伦施，108
Romanticism 浪漫主义，125，134—137
Rorty，Richard 理查德·罗蒂，237—238
Rosen，Steven M. 史蒂芬·M. 罗森，4，5，69
Rosmini，Antonio 安东尼奥·罗斯米尼，108
Royce,Josiah 约西亚·罗伊斯，108
Russell，Bertrand 伯兰特·罗素，10，30
Ryle，Gilbert 吉尔伯特·赖尔，12

S

Sarpi，Paul 保罗·萨比，176
Schelling，Friedrich 弗里德里希·谢林，108，125，135，203,250
Schiller，F. C. S. 席勒，108，135
Schlitz，Marilyn 玛丽琳·施利茨，198
Schopenhauer，Arthur，亚瑟·叔本华，v,108，125，215,250
Schrödinger，Erwin 埃尔文·薛定谔，8，34
Science and the Modern World《科学与现代世界》，154，156，161，163，167，172，173
Science，Paradox，and the Moebius Principle《科学、悖论与莫比乌斯原

理》,4
scientific method 科学方法，20，265
Seager，William 威廉・西格，222
Searle，John 约翰・塞尔，31
Self-agency 自我能动性，17，25，63，67—69，82，97—99，100，197，231，234，235，236，289. *See also* free will 另参见自由意志
Self-organizing field 自组织场，251—52
sensation 感官，269，271—272，276—278
sense-objects 感官对象，163
sentience 感知能力，63，68，149，216，292
 and bodies 与身体，32
 and inanimate objects 与无生命客体，62，87—88
 in other minds 在他心中，84—86
 and process philosophy 与过程哲学，154—156
 and radical naturalism 与彻底自然主义，45，260—263
Sex，Ecology，Spirituality《性、生态与灵性》，116，203，204，212，250，273
shamanism 萨满教，106，187
Sheldrake，Rupert 鲁珀特・谢尔德瑞克，104，259
simple location 简单定位，156，159—160，162，164，173
Simplicius 辛普里修斯，108，124
Socrates 苏格拉底，76，167
speciation 物种形成，220，251
Spencer-Brown，G. G. 斯宾塞—布朗，104
Spinoza，Baruch 巴鲁克・斯宾诺莎，103，121，125，127，128，132—134，135，244，250
Starbuck，Edwin D. 埃德温・D. 斯塔巴克，277
Steiner，Rudolf 鲁道夫・斯坦纳，135，259
story 故事，37—42
Strawson，Galen 盖伦・斯特劳森，32，219，220，221，222
Strong，C. A. 斯特朗，108
subjectivity 主体性，7，24—25，31，34—35，53—54，63，67，82，292
 and AI consciousness 与人工智能意识，87—88
 and the brain 与脑，90—91

and contemporary 与同时的，233
and dualism 与二元论，91
and emergence 与涌现，221
and materialism 与物质论，42—43
and mind/body debate 与心身争论，264—265，269—276
and philosophy of mind 与心智哲学，86
and time 与时间，287—288
substance 实体，157—159，160
supervenience 随附性，21，197—198，201
synchronicity 共时性，260，263，291，292
synesthesia 联觉，83，281
systems theory 系统论，28，54—55，131，173，211

T

Taoism 道教，29，133，187
Taylor，Eugene 尤金·泰勒，104
teleological processes 目的论过程，251
Telesio，Bernardino 贝纳迪诺·特勒肖，108
Thales,泰勒斯，v，107，108—109，114，134，241，248
thermodynamic equilibrium 热力学平衡，30
Thompson，D'Arcy 达西·汤普森，104
transformation 转化，119，123

U

Uncertainty Principle 不确定性原理，26，69
unifying embodiment 统一体现，233
unit binding 单元绑定，232
Unsnarling the World Knot《解开世界之结》，214，216,221

V

value 价值，5，168—170
Varisco，Bernadino 伯纳迪诺·瓦瑞斯科，108
Vedic philosophy 吠陀哲学，118
volitionism 唯意志论，97—98，282

W

Waddington, C. H. 沃丁顿, 104, 108, 203
Weaver, Warren 瓦伦·韦弗, 74
Wenzel, Aloys 阿罗伊斯·文策尔, 108
Whitehead, Alfred North 阿尔弗雷德·诺斯·怀特海, 36, 40, 45,46, 60, 70, 72. 98, 108, 110, 111,145, 150—180, 185, 189, 198—199, 215, 216, 218, 224, 225, 229, 231, 235,237, 238, 239, 249, 250, 255—256,257, 262, 291
Whitmont, Edward 爱德华·惠特蒙特, 252, 253
Wigner, Eugene 尤金·维格纳, 104
Wilber, Ken 肯·威尔伯, 116, 125, 131—132, 203,204, 211—213, 250, 265, 273
Wille, Bruno 布鲁诺·威尔, 108
Wright, Sewall 修厄尔·赖特, 108
Wundt, Wilhelm 威廉·冯特, 108

X

Xenocrates 色诺克拉底, 123

Y

Young, Arthur M. 亚瑟·M. 杨, 25, 74, 128, 189—190,265
Young, Paul 保罗·杨, 74

Z

Zeno the Stoic,斯多亚的芝诺, v, 118

译后记

威尔曼斯(M. Velmans)指出:“现代西方的哲学和科学思想显然是物质论的,它受到自然科学在理解物质世界时所取得进步的激励。”但在怀特海和德日进等人看来:恰恰是这个强势的物质论的科学无法理解“生命现象”,尤其是无法解释具有有意识的思想和反思的“人的现象”;这种科学在其宇宙论中还不曾为人找到适当的位置,尽管科学是人类建立的,但建立科学的人类却超然于科学认识之外;物质论的科学与“人的现象”的这种对立是现代人在认知和道德上遇到的一切困难的根源所在;如果科学不能涵盖“人的现象”,那么科学所基于的根本世界观就是有缺陷的,这样的科学也是不完备的。因此,在他们看来,科学若要恰当地解释“人的现象”——既不像物质论那样“亵渎”它,将它“贬低”到纯粹机械物质的层面;也不像实体二元论那样“尊崇”它,将它“奉举”为超自然的幽灵——那么,科学关于物质和心智本性的现代性理解必须得到修正。

我们可以看到,对物质和心智本性的现代性理解进行彻底修正是近代复兴的泛心论的核心工作。在《彻底的自然》这本著作中,美国哲学家德昆西通过系统地追溯泛心论的历史,尤其是在吸纳怀特海—哈茨霍恩—格里芬过程哲学的泛心论形态的基础上,对泛心论进行了新的概念化:他标举了一种更具新世纪精神的后现代物质论,即他所谓的“彻底自然主义”或“彻底物质论”。

像怀特海、德日进等人一样,德昆西认为一个一致而完备的观念体系——不论是科学的,还是思辨哲学(即形而上学)的——应该在其中为生命现象,为人的现象留有恰当的位置。然而,在德昆西看来,尽管现代的哲学和科学展示了一个精彩的宇宙论故事,但这个故事只讲述了一个机械物

质——即"死的质料"——的世界,这个世界将叙述者(思想、意识、自由、情感)排除在外。"这个陈旧观点将心智从身体、将意识从物质以及将精神从自然中分裂出去,却试图让我们理解这样一个世界:其中,意识、灵魂和精神是实在的,物质/能量亦是实在的。"因此,德昆西提出,这个时代哲学的根本任务就是讲述一个新的宇宙论故事——一个能把叙事者包含进去的宇宙论故事。

某种意义上,现代性是从突出人的主体性(理性、意识、自我、自由)——突出进行认识活动的人(主体),而不是被认识的世界(客体)——开始的,这鲜明地印刻在作为"现代哲学之父"的笛卡尔以及随后的整个认识论时期的哲学家的著作中。但也正是自笛卡尔本人开始,西方哲学就一直在同主体性与机械决定论的物质论的冲突——即心一身问题,以及自由与决定论——作斗争。这个斗争随着当代对意识的明确关注而变得尤为醒目,塞尔(J. Searle)就说过:"在过去约 50 年间的心智哲学讨论中只有一个主要话题,那就是'心一身问题'。"于是,如何解决心一身问题就成为德昆西新宇宙论故事必须讲述的根本情节。

在现代哲学进程中为解决心一身问题存在过三个主要方案——物质论、二元论和观念论。与当代许多泛心论者的判断一样,在德昆西看来,这三个方案都失败了。他拥护的是第四种方案,即他所谓的"彻底自然主义"。在展示彻底自然主义的基本"构件"之前,还是让我们先简单地回顾一下被认为是失败的三个主要方案的根本困境之所在。

根据德昆西所作的历史考察,这三种现代性理论——物质论、二元论和观念论——在西方哲学中均有其古老的前现代谱系,例如,物质论之于德谟克利特的原子论,二元论之于柏拉图的先验形式一世俗物质的二分,观念论之于普罗提诺的流溢论(emanationism)。然而,在这些古代理论中人的主体性与可感的物质世界还没有形成笛卡尔所规定的心与物的那种存在论意义上的异质性。只是在笛卡尔之后,这三种古代理论才开启了它们在现代性意义上的讨论。而所有这些讨论的本质在于笛卡尔对物和心的现代性规定——所谓"物"是在空间上延展,所谓"心"是在时间上绵延,此二者分属完全不同的两类范畴,因此需要用完全不同的两套概念和术语加以描述;在内涵上它们是异质的,在外延上,它们是全异的。历史地看,实体二元论与科学物质论共同遵循了笛卡尔关于物质的规定,而实体二元论与观念论共同遵循了笛卡尔关于心的规定。

物质论这里是指传统的机械决定论的物质论,它的当代继承者是物理主义。本质上物质论认为只有物质或物理能量是最终实在的,它只需使用

物质一侧的术语、概念来解释世界就足够了。于是，物质论者需要解释心智如何来自物质，主体性如何来自客体性。如果这种转变存在，那么完成这一伟业需要一个奇迹——一个“用物理脑之水酿造意识之酒”之类的奇迹。但这个奇迹涉及一个“无法解释的存在论跳跃”，即使是诉诸涌现论也无法完成这个跳跃。结果，物质论者随时准备否认心智的实在性，往往通过种种手段否定意识的主体性特征。实际上，这类否定、取消或还原的做法是在重新定义了“心智”、“意识”等概念，从而取消了主体性的实在性。

二元论主要指二元论的交互作用论。二元论的问题显而易见的：两种彼此异质的实体如何发生交互作用的问题始终是它无法解决的。要实现交互，二元论同样需要一个存在论跳跃——一个奇迹的介入。由于二元论关于心智的规定与以自然主义为标准的现代科学世界观完全不兼容，因此它在当代从未被绝大多数哲学家和科学家认真地接受。

观念论完全与物质论对立，只使用心智一侧的术语、概念解释世界。当代大多数哲学家实际上并不会认真考虑观念论——认为存在的一切是心智，或心智的投射和内容。即使在世俗生活的意义上，人们也不会严肃地对待“物质好像是一种错觉”这种观点。不过德昆西认为，历史上如流溢论的观念论的问题“在逻辑上”没有二元论或物质论严重。流溢论认为宇宙循一个“从物质、身体、心智、灵魂到精神”的存在层级连续地演化，虽然它也存在如何解释从完全非物理的存在中产生某种物理东西的奇迹，但是因为其形而上学建构的体系利用“层级”概念得到逻辑自洽，这是新宇宙论故事可以吸收的好的一面。

上述三种现代性理论在某一点上既需要对心智和物质的实在性作出说明，又要对它们之间的关系模式作出说明。但是这三者都存在严重的困难，它们的方案中都需要我们接受对自然世界某种形式的超自然介入。因此，如果我们还“足够真诚地”[1]承认人是有意识的、自由的、具身的存在者，那么我们需要一种替代的存在论和宇宙论。因此，心一身问题的解决方案必须涉及对物理实在本性理解的彻底修正。“简言之，问题不在于心智，而在于我们关于物质的那个充满局限性的观念。”

彻底自然主义是德昆西对“泛体验论”给出的另一个称谓。为了避免其他三种方案的困境，彻底自然主义是从一个根本不同的存在论假定开始的。

---

① 我们说“足够真诚地”是指，如果当我们说意识体验、人的自由等并不实在，但却无法在实践中遵循这个主张行事时，那么我们就会犯“践言矛盾”(performative contradiction)——我们的言语就是不真诚的。在怀特海看来，如果我们的理论“否定了预设于实践中的东西”，我们便自相矛盾了，公开地否定了我们暗中肯定的东西。

它认为,"感知能力(主体性、意识体验)从完全无感知能力的(客体的、物理的)物质中涌现或演化,这是不可构想的。"也就是说,在笛卡尔关于物质和心智之规定的意义上,心与物之间的存在论鸿沟在逻辑上是不可跨越的。因此,泛心论的方案不是以各种修修补补的方式去搭建(笛卡尔所规定的)物与心之间逻辑上不可能的桥梁,而是采取了一个颠覆性的策略,即对物和心的存在论内涵作出完全不同的假定。"为了使我们摆脱笛卡尔的心一身分离及其病理结果,哲学和科学不得不采取重新彻底定义心智和物质的[理论]方向。"

现在让我们来抽取出彻底自然主义所确定的基本假定和论证的主要"构件":

(1)感知能力的物质(sentient matter)或智能物质(intelligent matter):人(或更一般的"有机体"[①])是具身的、主体性的存在——作为主体性的客体,或作为感受的物质。为了理解人的这种统一的存在论状况,彻底自然主义假定物质是内在地有感知能力的——它既有主体性(心智)的一面,也有客体性(物质)的一面;在《彻底的自然》中,德昆西试图表明心智与物质是同延(coextensive)且始终存在的假定是解决物理世界中的意识问题的最恰当的后现代方案。在德昆西的彻底自然主义的论证中,乔尔丹诺·布鲁诺的"智能物质"被认为是对新宇宙论故事的一个极为早熟的天才洞察。

布鲁诺存在论的基石是他的如下洞见:物质是智能的,而智能是物质的。辩证的活力(élan)内在于物质本身,因为物质的实质是自我推进的、演化以及从其内部产生所有它能采用的形式。物质是自组织的和自变形的。……

布鲁诺认为,心智使物质活跃,并且心智确实是必然的,心智不是创造物质或把秩序放进与自身完全不同的物质中,毋宁说,它内在地提供了能够从 *mater-materia*(物质,宇宙母体)的多产子宫中诞生的所有形式的模式。

(2)一路向下:在怀特海的存在论中,物质与心智不是分离的"实体",而是同一实体的相应的和互补的方面;宇宙的基本成分,无论原子还是量子,本质上是"体验事件"、"体验际遇"、"感受的物质"。因此,如果心智现在存在,那么它必定以某种形式始终存在;同样,如果物质现在存在,那么它必定以某种形式始终存在。格里芬明确地将一般体验与有意识体验区分开,他认为体验[②]一路向下内在于宇宙最基本构成个体中,但是有意识的体验——

---

① 这里的"有机体"意指怀特海意义上的宇宙有机体。

② 在怀特海的形而上学和宇宙论中,体验际遇、体验时刻既指即使最小物理极(physical pole)也有的心智极(mental pole),也指即使最小心智极也有的物理极。

体验的高级形式——只内在于宇宙演化中特定复杂水平的物质系统。换言之，譬如植物、细胞、分子和原子都是内在感受的，但它们并没有有意识的感受。对怀特海的宇宙论而言，体验是遍在的（ubiquitous）和根本的（fundamental），但意识不是；宇宙是泛体验的或泛主体的，但不是泛意识的。

（3）合成个体（compound individual）与聚合物（aggregate）：合成个体与聚合物的区分是充分理解怀特海—哈茨霍恩—格里芬的泛体验论的一个根本点。在泛体验论中，只有当组合在一起的子有机体（suborganism）形成具有新层级属性的统一个体时，这些子有机体的层级社会（hierarchical society of suborganisms）才能称为合成个体，否则这些组合在一起的子有机体只能称为聚合物。泛体验论认为，合成个体有其自身层级上的主导体验（dominant experience），而聚合物作为集体并没有自身集体层面上的主导体验。例如，尽管人是由细胞构成的，但是作为统一单元的人具有不同于其构成的子有机体细胞的体验形式——例如，人有有意识的思想、社会和文化的复杂情感等等。每个有机体（即合成个体）都有它自己的体验层次和自我决定的能力，例如，由活细胞合成的动物、由有机分子合成的细胞、由原子合成的分子等。由于合成个体的主导体验的支配性影响，因此，作为构成成分的较低层级的子有机体的自我行动会被抑制，例如，活细胞中分子内的电子的自我运动的程度将受到中间水平分子（如 DNA、RNA 或蛋白质）的上位影响的约束，并且受到细胞或整个有机体自身的主导体验的约束。相比之下，聚合物，例如石头、池水、椅子或计算机，则没有在集体层面上的主导体验。岩石、椅子或计算机是作为构成成分的分子、原子和亚原子粒子的非统一单元的聚合物。根据泛体验论的看法，这些作为构成成分的每一个低层次有机体都是具有自己的低层次体验形式和自我行动的能力的个体。然而，在聚合物中，无数个体有机体的自我运动相互抵消。因此，岩石、水池、椅子或计算机不具有它自身作为集体的体验或自我运动（正像我们在世界中看到的，且正像普通物理学预测的）。

（4）泛心论谱系：德昆西在《彻底的自然》一书中最令人称道的工作是他为泛心论在西方发展的整个历史谱系提供了一个完整概述。他本人把自己的彻底自然主义或彻底物质论追溯到 16 世纪布鲁诺的智能物质理论，认为物质是自组织的，可以自我创造，能够自我推动。德昆西的系统论述表明，作为心—身问题后现代解决方案的彻底自然主义或泛体验论在西方思想中具有其前现代的历史谱系。他认为，17 世纪由笛卡尔、牛顿等人发展起来的现代物质论对物质的理解被证明不过是"一次相对短暂的弯路——一次偏离正轨"。除了布鲁诺，泛心论的历史谱系可以经歌德、莱布尼茨、帕拉塞尔

苏斯(Paracelsus)以及新柏拉图主义者,一直追溯到西方哲学的开端,在前苏格拉底哲学家的思想中,甚至越过俄耳普斯萨满通灵的异端,逐渐延伸到前印欧新石器时代和旧石器时代文明的神话中。德昆西认为,新宇宙论故事能在早期希腊哲学家诸如阿纳克西曼德和亚里士多德,以及我们时代的哲学家诸如怀特海、哈茨霍恩、格里芬等人的著作中找到前身。德昆西自己最服膺的泛心论版本就是出自怀特海过程哲学的泛体验论。"一个彻底、深刻的泛心论形而上学——一个新的宇宙论——是怀特海在《过程与实在》中提出的。"

为什么要把泛心论——特别是泛体验论——称为彻底自然主义呢?德昆西说,他欲以"彻底自然主义"一词表明一种彻底不同于物理学和西方哲学标准观点的关于自然和物质的思想,表明自然和物质内在地具有感知能力和自发组织和变化的能力,"当科学家或哲学家声称所存在的唯一的物质或能量类型是完全没有感知能力的物理质料时,我把那种存在论称为'绝对物质论'"。

人应该被包含在他所讲述的宇宙论故事中,这情景就像埃舍尔(Maurits Cornelis Escher)的那幅观看画作但又置身于他所观看画作中的观看者的充满悖论的画作。然而,这个看似悖论的场景却正是一个恰当的哲学一科学的观念体系必须面对和需要给出合理说明的状况。怀特海在《科学与近代世界》中认为,物理学和哲学两门学科近来的发展都已超越了作为现代世界基础的某些科学和哲学的观念,而"后现代思维的核心任务就是克服导致现代二元论的那些假定,这二元指的是在理论中被肯定的观念与实践中被视为前提的观念"。19世纪以来复兴的泛心论就是为克服和超越"作为现代世界基础的某些科学和哲学的观念"所作的巨大努力。德昆西写道:"在格里芬工作的基础上,我提出:泛心论代表着心一身问题的最一致、最合理的解决方案,而且因此为一门综合的意识科学开辟了道路。"要超越现代主义的病理分裂而走向一种真正的后现代主义,泛心论的方案在于彻底地修正作为现代性根基的存在论和宇宙论。这种修正可以使我们期望一个新的自然愿景:整个宇宙系统本质上是一个生态系统,即一个宇宙生态系统,它的所有"单子"(合成个体)都内在地进行感受,并因而具有了各自现象世界的生命意义,这导致了一种宇宙本身充满生机和意义的神圣性。这个被贴着"泛心论"标签的新世界观,总是隐含地贴近中国哲学的气韵:宇宙是一个充满生机的整体,它由物质一能量组成,但却表现出由心赋予的内在的自我组织和自我建构的过程,一个不断自我创进的层级连续体。

现在，让我介绍一下本书的译校情况。董达（2015级科学技术哲学专业博士研究生，浙江大学哲学系/科学与社会发展研究所/语言与认知研究中心）于2014年5月就完成了初译。之后，李恒威（哲学博士、博士后、教授，浙江大学哲学系科学与社会发展研究所/语言与认知研究中心/意识科学与东方传统研究中心）对初译稿进行了一遍逐字逐句的译校，并在译校稿的基础上又进行了一遍全面细致的审读。此外，2015年4月德昆西先生不仅欣然应允为本书的中文版写了序言"自然自有其心智"，而且还请他的中国籍同事温晓锐（Sylvia Xiaorui Wen）通读了译本，并改正了一些错误。在此，我既要向德昆西先生的善意表示感谢，也要特别感谢温晓锐能慷慨地贡献出时间来校正我们的译文。作为本书翻译最后的译校者，我愿意就译文的错讹之处恭敬地接受读者的批评和指正。

本书的翻译获得国家社科规划基金项目"意识的第一人称方法论研究"（14BZX024）、教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目"认知哲学研究"（13JZD004）、"科学技术哲学浙江省重点学科"、国家社科基金重大项目"认知科学对当代哲学的挑战——心灵与认知科学重大理论问题研究"（11&ZD187）的支持，对此我们深表感谢。

李恒威

2015年7月

RADICAL NATURE :THE SOUL OF MATTER

近些年出现的关于意识和宇宙论的最重要的著作之一。任何对灵魂与自然、对意识与物质世界关系、对宇宙中的意义等问题感兴趣的人士，有必要读读它。

——布莱恩·斯威姆（Brian Swimme）宇宙学家
*The Universe Story*一书的合著者
*The Universe is a Green Dragon*一书的作者

克里斯蒂安·德昆西是一位思想深邃和知识渊博的作者。他在智性科学评论（*Noetic Sciences Reviews*）以及在别处发表的文章是这个领域的杰作。《彻底的自然》为意识本性的现代讨论提供了一个综合概述。它是为有思考的读者提供的。

——鲁珀特·谢尔德瑞克（Rupert Sheldrake）
*Morphic Resonance*一书的作者


ISBN 978-7-308-14965-5
定价：60.00元

[General Information]
书名=彻底的自然物质的灵魂=RADICAL NATURE THE SOUL OF MATTER
作者=（美）克里斯蒂安?德昆西著
页数=275
SS号=13889070
DX号=
出版日期=2015.09
出版社=浙江大学出版社

封面
书名
版权
前言
目录
导论　意识悖论
我们时代的一个课题
悖论的一个后现代范式
第一部分　危机：我们的现代宇宙论故事
1　开篇：意义的居所
意义的沙漠
2　突破：一个新宇宙论故事
旧故事的局限
旧故事的瓦解
相对论
量子理论
复杂性理论
挑战旧故事的反常现象
意识是因果的
身体可以感受
超距交流
现代主义故事的奇异悖论
3　叙事：重新发现物质的灵魂
物质的内在叙事
观念论的梦想
第四个选择方案
第二部分　选择：一些冲突的世界观
4　意义：语言、能量和意识
我们语言中的一个偏见
主体性的挑战
意义的隐喻
为什么意识不是能量
意识：非定域或非定位？
意识
意识的特征
事物或过程？
边缘与焦点觉知

物质
能量
信息
意义
5　症结：意识的问题
他心问题
“ 匹配感受质 ”问题
“ 僵尸 ”问题
意识切口
计算机可能有意识吗？
心-身问题
物质论者和心-脑同一性
二元论：心智与脑分离
两面论：脑同时是物理的和心智的
观念论：一切都是心智
自由意志问题
作为无因之因的自我-能动性（self-agency）
一个彻底的出路？
6　泛心论：心智内在于物质的漫长谱系
俄耳普斯的影响
泛心论谱系
新柏拉图主义和泛心论谱系
莱布尼茨、斯宾诺莎和中国影响
浪漫主义视角
泛心论的问题？
长青哲学的问题？
玛雅假说
流溢论
打破永恒纠缠的循环
第三部分　解决方案：后现代承诺
7　解决：怀特海的后现代宇宙论
宇宙论第一
始于体验
理解怀特海
实体
简单定位
错置具体性谬误

摄受／合生
事件
根本关联性（nexus）
现实存在
永恒客体
内在关系与价值
纪元性过程
机体论
体验的结构
超心理现象
怀特海对现代主义的重新考虑
作为感受的因果性
8　泛体验论：意识一路向下？
神秘的火焰
理性主义的信念
各说各话
意识一路向下？
麦金对泛体验论的批评
合成个体与聚合物
意识一路向上
一个反对涌现的论证
9　整合世界观：过去的物质，现在的心智
恰当世界观的标准
潜伏的观念论？
物质、心智和神秘
再论涌现
泛体验论的解决方案
心智来自“物理”事件——反之亦然？
调和物质论与观念论
绑定问题：一个解决方案
过程、层级与创造性
自由意志一路向下
认识论的挑战
结论
10　结论：故事至关重要，物质讲述故事
彻底自然主义
物质的故事

乔尔丹诺 · 布鲁诺：革命的宇宙论者
“ 智能物质 ”
关于心智与物质的一个新观点
隐德来希：生命目的脉冲
中国的“ 理 ”与“ 气 ”的概念
具身的意识
新故事的要素
“ 无身的身体 ”
嵌入的身体
彻底的“ 物质论 ”
自然是神圣的
宇宙感受
宇宙机体
结论
尾声 设想“ 不可设想的 ”？
捕捉意识
从水中得到酒
边界的重要性
感觉与知觉
意识的基础
感觉是“ 指令 ”
延展当下的“ 厚重时刻 ”
术语表
注释
参考文献
索引
译后记
封底